

PENKIASDEŠIMT
PAGRINDINIŲ
ŠIUOLAIKINIŲ
MĄSTYTOJŲ

NUO STRUKTŪRALIZMO
IKI POSTMODERNIZMO

John Lechte





PENKIASDEŠIMT PAGRINDINIŲ ŠIUOLAIKINIŲ MĄSTYTOJŲ

NUO STRUKTŪRALIZMO IKI POSTMODERNIZMO

John Lechte



CHARIBDĖ
VILNIUS
2001

Knyga leidžiama remiant Atviros Lietuvos fondui

Redaktorė *Rita Kubilienė*
Maketavo *Darius Kubilius*
Stilistė *Jolita Parvickienė*
Korektorė *Ieva Vanagaitė*

John Lechte
FIFTY KEY CONTEMPORARY THINKERS
From structuralism to postmodernity
Routledge,
11 New Fetter Lane, London EC4P 4EE, 1996

John Lechte
PENKIASDEŠIMT PAGRINDINIŲ
ŠIUOLAIKINIŲ MĄSTYTOJŲ
Nuo struktūralizmo iki postmodernizmo
Serija: Filosofija

ISBN 9986-745-22-5
ISSN 1392-1673

UDK 1.(031)
Le 46

Išleido „Charibdės“ leidykla
Kedrų g. 6 - 401, 2009 Vilnius, SL 682
Spausdino AB Spindulys
Gedimino g. 10, 3000 Kaunas
Užsakymas 582

Leidėjų žodis

Daugelis Johno Lechte's knygoje *Penkiasdešimt pagrindinių šiuolaikinių mąstytojų* pristatomų mąstytojų plačiajam Lietuvos skaitytojui nėra itin gerai žinomi, tačiau, be jokios abejonės (nors autorius pripažįsta galimus atrankos kriterijų niuansus), tai yra iškiliausi dvidešimto amžiaus antrosios pusės kontinentiniai ir JAV mąstytojai. Malonu, kad tarp jų net trys susiję su Lietuva, kaip Greimas ir Levinas, kurie kilę iš Lietuvos, ir Arendt, kurios šaknys yra Karaliaučiuje. Nors iš pirmo žvilgsnio akivaizdu, kad Lechte klaidingai nurodo Greimo gimimo vietą – Lietuvą, o ne Tulą (p. 156), bet šios knygos originalo ir vertimų į kitas kalbas skaitytojai tokiu būdu gali suprasti, kad Greimas yra lietuvis. Taip pat knygoje nurodoma, kad būtent lietuviška Levino kilmė paliko teologinį pėdsaką jo minties trajektorijai (pamėgtas Lechte's žodis), „nes dvidešimto amžiaus pradžioje Lietuva buvo Talmudo studijų centras" (p. 139).

Dažnai knygoje pasitaikantis, visuose straipsniuose aptinkamas žodis „mintis" (*thought*), vietoje „mąstymo" (*thinking*) ar „filosofijos", patvirtina autoriaus pasirinkimą analizuoti ne filosofijos kanoną, o šiuolaikinę mintį, pabrėžiant, jog dvidešimto amžiaus antroji pusė yra ribų tarp gamtos ir humanitarinių mokslų naikinimo (poststruktūralizmas, semiotika, p. 205), visų rūšių ribų nykimo (modernizmas) ir naujų ne esencialistinių būtinųjų kokybių, o veikiau struktūralistinių, semiotinių, postmarksistinių, „neišsprendžiamųjų", efemeriškų ir iš viso to išplaukiančių išvadų apibendrinimo amžius, kai didelės socialinės, mokslinės, filosofinės, humanistinės reikšmės turi ne tik kanono filosofinės idėjos, bet visų sričių mąstytojų mintys.

Aptardamas kiekvieno mąstytojo kūrybą (*oeuvre*), Lechte labai griežtai vartoja aptariamam mąstytojui būdingą terminologiją, todėl dažnai sąvokų ir koncepcijų įvardijimą sudėtinga perteikti lietuviškais atitikmenimis, nes šiuolaikiniame lietuvių filosofiniame diskurse nėra šios terminologijos tradicinės vartosenos, ji dar tik kuriasi. Kaip tik todėl, norėdami išvengti kai kurių sudė-

tingų minties viražų ir stengdamiesi tiksliai perteikti sąvokas ir konceptus lietuviškai, vartojame terminus ir žodžius, kuo artimesnius originaliam tekstui, manydami, kad svarbiausia perteikti originalaus mąstytojo mintį jos neiškreipiant. Be to, visais galimais atvejais stengėmės remtis jau į lietuvių kalbą išverstų aptariamų autorių darbų terminologija, kaip, tarkim, Greimo atveju, nes, palankiai susiklosčius aplinkybėms, A. J. Greimas galėjo pats peržiūrėti savo leidžiamų knygų lietuvių kalba terminus, todėl semiotikos žodynas galbūt yra geriausiai susiformavęs.

Originaliame tekste pasitaikantys leidinių ar aukštųjų mokyklų ir kitų įstaigų pavadinimai, paties Lechte's palikti prancūziški, lietuviškajame vertime taip pat neversti, nes mums, kaip ir autoriui, atrodo, kad jų specifikos neįmanoma perteikti kita kalba, kaip ir kai kurių terminų.

Esame dėkingi autoriui J. Lechte'i, maloniai leidusiam prie jo pateiktų išsamių bibliografijų pridėti knygoje aptartų autorių darbų, pastaruoju metu išleistų lietuviškai, kuklias bibliografijas.

Be to, esame dėkingi visiems tiems, kurie geranoriškai peržiūrėjo tekstus, kai tik į juos kreipėmės. Tai Rolandas Pavilionis, Audronė Žukauskaitė, VU Moterų studijų centras, pirmąją knygos redakciją skaitęs ir nukreipęs į reikiamą vagą Arūnas Sverdiolas, labai daug prie redagavimo proceso prisidėjusi Regina Venckutė. Dėkojame Romualdui Kacevičiui, parėmusiam idėją leisti šią knygą. Labiausiai esame dėkingi Giedrei Kadžiulytei, nesuabejojusiai mūsų jėgomis ir nuolat besirūpinusiai, kad ši knyga pasirodytų lietuviškai.

Rita Kubilienė

Mano močiučių, kurios vertino išsimokslinimą, atminimui

CAROLYN LECHTE
(1885–1978)
MURIEL GARNER
(1896–1979)

Turinys

Pratarmė

Ši knyga paremta puikiu Diané Collinson rinkinio *Penkiasdešimt svarbiausių filosofų* (1987) modeliu. Taigi, apžvelgdamas kiekvieno mąstytojo kūrybą, aš kartu nušviečiu ir jo biografiją. Kaip ir p. Collinson, siekiu supažindinti, kartais net gana išsamiai, su vienu ar keliais aptariamos *oeuvre* aspektais, ypač jei šie yra susiję su struktūralistine mintimi. Dažnai gvildenu tokią mintį – nepritariu jai arba įvertinu jos įžvalgas. Viliuosi, jog ir skaitytojas pajus šitaip pateikiamos minties esmę, stilių bei daugeliu atvejų iš tiesų novatorišką aptariamos minties pobūdį.

Ėmiausi užduoties, lengvesnės ir kartu sunkesnės už Diané Collinson, nes, nors man ir nereikėjo savo straipsniuose nagrinėti visos Vakarų filosofijos kanono istorijos, tačiau turėjau pasirinkti penkiasdešimt *šiuolaikinių* mąstytojų. Ir nors galima ginčytis, ką iš tikrųjų reikia įtraukti į filosofijos kanonus, kur kas mažiau abejonių kyla dėl milžiniškos kanono įtakos, nes žmonės kartais kalba Platono, Hobbeso ar Sartre'o mintimis, patys to nė nežinodami. Todėl tam tikra prasme Diané Collinson užduotis buvo išdėstyti mus suformavusias mintis. Mano užduotis, priešingai – buvo atskleisti mąstytojų, kurie dar nėra plačiai žinomi, tačiau ima po truputį garsėti, darbų svarbiausius elementus. Daugumai žmonių bent jau yra tekę girdėti apie Platoną, bet ką jiems sako Saussure'o vardas? Daugelis žino, kad idealizmo ištakos glūdi Platono filosofijoje, tačiau ar jie žino, kad „skirtumas" yra svarbiausia Saussure'o sąvoka? Manau, jog abiem atvejais gaučiau neigiamą atsakymą.

Turiu galvoje čia ne tik skaitytojų, bet ir savo paties žinias. Kadangi, o tai ir mėginu čia parodyti, santykiškai stabilus kanonas, kurį neblogai, ko gero, net labai neblogai išmanau, skiriasi nuo daugybės tų mąstytojų, kurių mintis vis dar plėtojama, nes daugelis teberašo ir jų darbai dar neužbaigti, todėl, suprantama, neįmanoma pernelyg gerai išmanyti itin šiuolaikinės ir nuolat atsinaujinančios minties. Kitaip tariant, ar parinkau svarbiausius ar geriausiai atskleidžiančius aptariamų mąstytojų požiūrį aspektus, bus ir turi būti svarstoma.

Nepaisant visų šių sunkumų, mano atpildas skaitytojui yra tas, kad aiškinamą mintį išdėstau informatyviai, ir net jei paaiškėtų, jog tai ne vienintelis galimas aptariamo mąstytojo aiškinimas, mano požiūriu, jis vis tiek turės informatyvų ir šviečiamąjį poveikį. O mano požiūris toks, jog (būti pasirengusiam) nesutikti su manimi, vadinasi, suprasti mane.

Vis dėlto kas gi lėmė būtent tokį mąstytojų pasirinkimą? Knygos paantraštė turėtų paaiškinti mano kriterijus. Mąstytojai, kuriuos pasirinkau, leidžia giliau suvokti struktūrinės minties kryptį, ryškiausiai, jei ne išimtinai, po Antrojo pasaulinio karo pasireiškusią Prancūzijoje. Savo dėstyme stengiausi neužaštrinti šio požiūrio, nes nė vieno iš penkiasdešimt mąstytojų negalima vertinti kaip judėjimo. Dėmesys pirmiausia sutelktas į pokario laikotarpį, nors esama ir išimčių: mėginau įtraukti chronologiniu požiūriu kitos kartos mąstytojus (Saussure'ą, Freudą, Nietzsche'ę), nes jie reikšmingi kaip pradininkai ir, intelektualiai kalbant, labai šiuolaikiški, todėl „šiuolaikinis" reiškia ne vien chronologinį šiuolaikiškumą.

Kadangi šios knygos tikslas pristatyti daugiau tuos mąstytojus, kurie atstovauja struktūrinei–poststruktūrinei, modernistinei–postmodernistinei krypčiai, įtraukiau ir keletą neginčytinai svarbių mąstytojų (Adorno, Habermasą), kurie šiai krypčiai nepritaria arba bent jau nelabai pritaria.

Dėstydamas knygos medžiagą, mąstytojus sugrupavau į devynias kategorijas: ankstyvąjį struktūralizmą, struktūralizmą, struktūrinę istoriją, poststruktūralistinę mintį, semiotiką, antros kartos feminizmą, postmarksizmą, modernizmą ir pagaliau postmodernizmą. Norėdamas plačiau apžvelgti pateikiamą intelektualinę kryptį, prieš kiekvieną mąstytojų grupę pateikiau trumpas įvadines pastabas. Kai kam gali pasirodyti, jog toks grupavimas yra pernelyg supaprastintas. Mano požiūriu, tai tik nurodo kryptį ir turėtų padėti skaitytojui įvertinti pasaulinę reikšmę šių rinkinyje pateikiamų autorių, kurie neturėtų likti nepastebėti, o išmintingai skaitant galėtų pagelbėti geriau suprasti kiekvieną atskirą mąstytoją.

Siekiau pateikti apie kiekvieną mąstytoją informaciją, apimančią jo svarbiausius ankstyvojo bei vėlyvojo laikotarpių darbus, taip pat stengiausi nurodyti naujausius šaltinius skaityti papildomai.

Pagaliau norėčiau trumpai iškelti klausimą, kaip šia knyga naudotis. Būtų juokinga tvirtinti, esu tuo tikras, jog pristačiau šiuos penkiasdešimt svarbiausių šiuolaikinių mąstytojų taip, kad skaitytojui ar skaitytojai nebereikės daugiau skaityti, kad įtvirtintų savo supratimą. Ši knyga viso labo siūlo būdą minėtiems filosofams suprasti, ji neatstoja originalų skaitymo. Kaip sakė Heideggeris, aš nemokau, tik siekiu, kad vyktų mokymasis.

John Lechte

Padėkos

Su Gill Bottomley nuolat aptarinėjau klausimus, kuriuos kelia šios knygos mąstytojai, be to, ji nenuilsdama padėjo man rinkti medžiagą. Širdingiausiai ačiū jai. Eduardo de la Fuente garsėja kaip pasaulinis Adorno aiškinimo autoritetas, todėl jo patarimai ir žinios man buvo didelė pagalba. Jis padėjo atrinkti ir svarbiausius bibliografijos duomenis. Keletas žmonių perskaitė ir išdėstė savo pastabas apie mano straipsnius. Tarp jų Gill Bottomley, Murray Domney, Eduardo de la Fuente, Barry Hindess, Ephraim Nimni ir Paul Patton. Dėkoju jiems visiems. Be abejo, prisiimu visą atsakomybę dėl klaidų, likusių tekste, kurį jie taip kilniaširdiškai mėgino patobulinti.

Pagaliau nuoširdus ačiū leidėjui Richard Stoneman už šio projekto idėją bei begalinį pakantumą mano nuolatiniams vėlavimams, kurių būčiau norėjęs išvengti.

ANKSTYVASIS STRUKTŪRALIZMAS

Mėgindami įžvelgti veiksnius, paskatinusius struktūralistinį judėjimą, matome, kad kai kurios Marcelio Mausso ar Georges'o Canguilhemo darbų kryptys išjudino fenomenologijos bei pozityvizmo prielaidas. Žvilgsnis į visuomenę kaip į sistemą, kur tam tikri fenomenai sudaro „totalųjį socialinį faktą", ar į epistemologinius pažinimo pagrindus (Canguilhemas) ėmė keisti būtinąjį visuomenės ir pažinimo aiškinimą, užleisdamas vietą struktūrinėms (t.y. skirtumų ir ryšių) šių reiškinių prigimties priežastims. Mokslo istorija jau nebėra proto raiška, veikiau epistemologinių konfigūracijų dėka istorija kuria intelektą, kuris ją perpranta. Be to, šiuolaikinės visuomenės ir individo patirtis (cf. Freudas) keičia praeities reikšmę. Praeities nebegalima suprasti remiantis pačia praeitimi, kad suprastume praeitį, reikalinga dabartis.

GASTON BACHELARD

Gastonas Bachelard'as – epistemologas, mokslo filosofas ir vaizduotės teoretikas – turėjo įtakos pagrindiniams pokario kartos struktūralistų ir poststruktūralistų atstovams. Iš Jeano Cavaillès ir ypač Georges'o Canguilhemo darbų ir jiems vadovaujant savo kryptį tyrinėti pažinimo istoriją pasirinko ir Michelis Foucault. Be to, marksizmo filosofų karta drauge su Louis Althusseriu, atradusiu įkvėpimą Bachelard'o „diskontinuumo" koncepte, kurį jis išvertė kaip „epistemologinį pertrūkį", buvo paskatinta permąstyti laiko, subjektyvumo ir mokslo sąvokas.

Gastonas Bachelard'as gimė 1884 m. Prancūzijos kaime prie Bar-sur-Aube, o mirė Paryžiuje 1962 m. Padirbėjęs pašto tarnyboje (1903–1913), nuo 1919 m. iki 1930 m. jis dirbo fizikos mokytoju Bar-sur-Aube koledže. Būdamas 35-erių Bachelard'as toliau studijuoja – šį kartą filosofiją ir 1922 m. išlaiko *agrégation**. Kiek vėliau, 1928 m., paskelbia daktaro tezes, kurios buvo apgintos 1927 m., – *Essai sur la connaissance approchée* (*Esė apie apytikrį pažinimą*) ir papildomas tezes – *Etude sur l'évolution d'un problème de physique, La propagation thermique dans les solides* (*Vienos fizikinės problemos – šilumos sklaidos kietuosiuose kūnuose tyrinėjimas*). Atlikęs šį darbą, 1940 m. Bachelard'as buvo pakviestas vadovauti mokslo istorikams ir filosofams Sorbonoje, kur jis dirbo iki 1954 m.

Trys pagrindinės Bachelard'o minties ypatybės lėmė jo, kaip išskirtinio filosofo ir mąstytojo, vertinimą, o jo darbai tapo lemtingais pokario struktūralistų kartai. Pirmoji ypatybė – tai epistemologijai teikiama reikšmė. Jei šiuo požiūriu mokslininkai neteisingai supranta savo pačių praktiką, tai jų darbai bus itin sunkiai pritaikomi. Epistemologija – tai sritis, kur mokslinių pastangų reikšmė turėtų būti įsisąmoninta. Kaip rašė Bachelard'as *Neigimo filosofijoje*: „Erdvė, kurioje žmogus *žiūri*, kurioje jis *tyrinėja*, filosofiškai labai skiriasi nuo erdvės, kurioje jis mato"[1]. Taip yra todėl, kad erdvė, kurioje žmogus mato, visada yra reprezentuojamoji, o ne reali erdvė. Tik filosofijos dėka žmogus gali tai tinkamai įvertinti. Iš tikrųjų Bachelard'as yra „sistemingo *reprezentacijos*, natūraliausio tarpininko nustatyti ryšius tarp noumeno ir fenomeno, tyrimo"[2] šalininkas. Su tikrovės ir jos reprezentacijos sąveika artimai siejasi Bachelard'o nenukrypstamai ginami dialektiniai ryšiai tarp racionalizmo ir realizmo, arba empirizmo – kaip jis dar gali būti vadinamas. Taip, matyt, ir bus atsitikę didžiausios įtakos platesnei visuomenei turėjusioje jo knygoje *Naujoji mokslinė dvasia*, kurioje šis tikras epistemologijos poetas tvirtina, jog iš esmės yra du vyraujantys metafiziniai pagrindai – racionalizmas ir realizmas. Racionalizmas, kuris apima filosofiją ir teoriją, yra interpretavimo ir protavimo sritis, kita vertus, realizmas racionalizmui suteikia medžiagos interpretuoti. Likti naiviame ir intuityviame – eksperimentiniame – lygmenyje aiškinantis naujus faktus reikštų pasmerkti mokslinę analizę stagnacijai; šitokiu būdu negalima būtų suvokti, kas daroma. Panašiai, jei būtų pervertinama racionalaus aspekto svarba, galbūt net teigiant, jog mokslas, šiaip ar taip, yra ne kas kita, kaip giluminės filosofinės sistemos refleksija, rezultatas bū-

* Konkursinis egzaminas dėstytojo vardui gauti (*red. past.*).

tų toks pats sterilus idealizmas. Todėl, anot Bachelard'o, būti moksliškam, vadinasi, neteikti pirmenybės nei minčiai, nei realybei, o pripažinti sudėtingą jų ryšį. Įsimintinoje frazėje: *Eksperimentas turi atverti kelią argumentui, o argumentas turi remtis eksperimentu*[3] Bachelard'as užčiuopia tai, kas šiuo atveju yra svarbiausia. Visi Bachelard'o veikalai apie mokslo prigimtį paremti šiuo principu. Mokytas kaip mokslininkas ir filosofas Bachelard'as pats atstovauja tai pozicijai, kurią siekė parodyti savo darbuose. Kaip ir galima buvo tikėtis, knyga *Le Rationalisme appliqué* (*Taikomasis racionalizmas*) skirta parodyti skirtingų eksperimentavimo tipų teorinį pagrindą. Taigi nuodugnusis racionalizmas visada yra taikomasis racionalizmas, paremtas realybe. Tačiau tai dar ne viskas. Bachelard'as taip pat pripažįsta, jog empirikas gali sužinoti kai ką apie realybę iš teoretiko, kai atsitinka taip (kaip, pavyzdžiui, Einsteinui), jog teorija sukuriama pirma jos eksperimentinio atitikmens. Čia teorijai, kad ji būtų patvirtinta, *reikalingas* eksperimentinis atitikmuo. Pabrėždamas epistemologijos svarbą, Bachelard'as suvedė mokslą ir filosofiją draugėn anksčiau beveik nežinomu būdu. Taigi humanitariniai ir gamtos mokslai iš tikrųjų įgijo savo tarpininką – vyrą, kuris galiausiai ėmėsi rašyti mokslo „poetiką".

Antrasis svarbus Bachelard'o darbų aspektas, turėjęs didelės įtakos struktūralizmui, – mokslo istorijos teoretizavimas. Trumpai tariant, Bachelard'as pateikia neevoliucinį mokslo vystymosi paaiškinimą, kai ankstesnis išsivystymas nebūtinai paaiškina dabartinę mokslo būklę. Pavyzdžiui, anot Bachelard'o, negalima aiškinti, kad Einsteino reliatyvumo teorija išsivystė iš Newtono fizikos. Naujosios doktrinos neišauga iš senųjų, sako jis, „bet greičiau naujosios *perima* senąsias". Toliau jis rašo: „Mąstančios kartos įsiterpia viena į kitą. Kai einame nuo ikiniutoninės fizikos prie Newtono fizikos, tai ne susiduriame su prieštaravimais, o patiriame prieštaravimus"[4]. Šiuo požiūriu aiškinimas, siejantis vėlesnius atradimus su daugeliu ankstesniųjų atradimų, paremtas ne kontinuumo, bet diskontinuumo principu. Tokiu būdu egzistuoja diskontinuumas tarp Euklido ir neeuklidinės geometrijos, diskontinuumas tarp euklidinės erdvės ir Heisenbergo bei Einsteino pasiūlytų vietos, erdvės ir laiko teorijų. Vėlgi Bachelard'as pastebi, jog praeityje masė buvo apibrėžiama pagal materijos kiekybę. Kuo daugiau materijos, tuo, manyta, reikia didesnės jėgos jai pasipriešinti – greitis buvo masės funkcija. Einsteino dėka žinome, jog masė yra greičio funkcija, o ne atvirkščiai. Pagrindinis dalykas čia ne tai, kad ankstesnės teorijos turėjo trūkumų ir joms buvo oponuojama, bet kad naujos teorijos linksta visiškai pranokti arba yra atitrūkusios nuo ankstesnių fenomeno teorijų ir aiškinimų. Bachelard'as aiškina:

> Be abejo, tam tikros pažinimo rūšys atrodo nekintamos. Tai kai kuriuos žmones verčia manyti, jog turinio stabilumas priklauso nuo talpos stabilumo, arba, kitaip tariant, racionalumas yra pastovus, ir joks naujas racionalios minties metodas negalimas. Tačiau struktūra neatsiranda vien tik kaupdamasi; nekintamo pažinimo masė nėra funkcine prasme tokia reikšminga, kaip kartais manoma.[5]

Iš tikrųjų Bachelard'as įrodinėja, kad būtent koncepto reikšmės arba tyrimų prigimties pokyčiai – kartais radikalūs – geriausiai apibūdina mokslinių pastangų prigimtį. Taigi,

kas moksle yra nauja, visados yra revoliucinga.

Papildant Bachelard'o mokslo vystymosi koncepciją, svarbu pabrėžti, jog visa mokslinė mintis „iš esmės yra objektyvizacijos procesas“ – nuomonė, kuriai Pierre'as Bourdieu (buvęs Bachelard'o studentas) visiškai pritartų. Ir dar, kalbėdamas apie moderniosios epochos mokslo mintį, Bachelard'as pažymi, jog ji iš esmės nukreipta vertinti fenomeną santykiškai, o ne substantyviai ar kaip turintį būtinąsias savybes savyje. Šis pastebėjimas aiškiai atspindi šiuolaikinę struktūralistinę mintį. Taigi Bachelard'as patvirtina, jog „objektų savybės Hilbert'o sistemoje yra grynai santykiškos, bet jokiu būdu ne substancinės“[6].

Kai Bachelard'as tvirtina, kad „asimiliuodamas iracionalumą protas niekada nesukelia atitinkamų pokyčių racionalumo plotmėje“[7], jis įrodo savo požiūrio dialektinę prigimtį – požiūrio, kurį, nors ir kitame kontekste ir kitais tikslais, primena Julia Kristeva „semiotiškumo“ ir „simboliškumo“ konceptais. Mintis visada yra „objektyvizacijos *procesas*“[8], ji niekada nėra galutinai duota ir užbaigta – niekada nėra uždara ir statiška, kaip manė kai kurie mokslininkai.

Su šiuo požiūriu į mąstymą siejasi Bachelard'o antikartezianizmo pozicija. Nors Descartes'as tvirtino, jog tam, kad mintis progresuotų, ji turi kilti iš aiškių ir paprastų idėjų, tačiau Bachelard'as nurodo, jog nėra paprastų idėjų, tik sudėtinės, ir tai tampa ypač akivaizdu, kai jos pradedamos taikyti. „Taikyti, vadinasi, komplikuoti“, – teigia Bachelard'as. Be to, nors atrodo, kad geriausia teorija turėtų būti ta, kuri paaiškina realybę pačiu paprasčiausiu būdu, šis autorius tvirtina, jog realybė niekuomet nėra paprasta ir kad mokslo istorijoje mėginimai siekti paprastumo (e.g., vandenilio spektro struktūra) neišvengiamai virsdavo supaprastinimu, kol realybės sudėtingumas pagaliau buvo pripažintas. Kadangi paprastumo sąvoka atsirado iš Descartes'o, ji akivaizdžiai negali atremti fakto, jog kiekvienas fenomenas yra santykių struktūra, o ne paprasta substancija. Fenomenas, kaipo toks, gali būti suvoktas tik kaip tam tikros sintezės forma, kuri atitinka tai, ką Bachelard'as 1936 m. pavadino *siurracionalizmu*[9]. Siurracionalizmas yra racionalumo atgaivinimas ir praturtinimas remiantis materialiuoju pasauliu lygiai kaip ir svajonėmis, kita vertus, siurrealizmas siekė svajonėmis atgaivinti realizmą.

Dar vienas didelės įtakos turėjęs Bachelard'o minties matmuo yra darbai, analizuojantys vaizduotės formas, būtent vaizdinius, susijusius su medžiagos, judėjimo, jėgos ir svajonės temomis, taip pat su jais susijusius ugnies, vandens, oro ir žemės vaizdinius. Bachelard'as savo darbuose, tarp jų ir *La Terre et les rêveries de la volonté* (*Žemė ir valios apmąstymai*), pateikia daugybę nuorodų į Vakarų kultūrinės tradicijos poeziją ir literatūrą, kuriomis remiasi iliustruodamas vaizduotės *darbą*. Vaizduotės darbas turi būti atskirtas nuo išorinio pasaulio suvokimo, paversto vaizdiniais. Vaizduotės veikla, kaip sako autorius, daug fundamentalesnė už vaizdinių suvokimą; taigi kyla „psichiškai pagrįsto kūrybinės vaizduotės pobūdžio“[10] patvirtinimo klausimas. Vaizduotė čia nėra vien paprastas išorinių vaizdinių atspindys, bet greičiau individo valios aktyvumo dalykas. Taigi Bachelard'as ketina ištirti šios kuriančiosios valios vaisius, kurie negali būti numatyti, remiantis tikrovės pažinimu. Tam tikra prasme mokslas nega-

li numatyti vaizduotės trajektorijos, nes pastarajai būdinga ypatinga autonomija. Tai, kad ji yra valios dalykas, reiškia, kad vaizduotė – kaip atrodė ir kai kuriems siurrealistams – greičiau artima pusiau sąmoningam svajojimui (*rêverie*), o ne pasąmonės procesams (sutirštinimui, perkėlimui ir t.t.). Iš tikrųjų ši nuostata, kaip ir domėjimasis archetipais, labiau suartino Bachelard'ą su Jungu nei su Freudu. Taip pat Jungą primena ir Bachelard'o vaizduotės analizėje pabrėžiama nuoroda į keturis „pirminius" elementus – ugnį, vandenį, orą ir žemę, kurie visada dalyvauja poetinėje alchemijoje. Taigi akiratyje tam tikras mistinis elementas (cf. Jungo *Psichologija ir alchemija*). O tai, kad Bachelard'as pabrėžia jau esamų subjekto–objekto santykių, kuriuos jis skolinosi (nors gal ne visada noriai) iš fenomenologijos, pirmenybę, reiškia, jog tuo metu, kai vaizduotė gali gaminti vaizdinius (dažniausiai archetipų sublimacijas), kūrybingumas pats savaime nesukuria subjekto–objekto santykių. Iš tikrųjų subjektas šiuo atveju yra jo Didenybė ego, kaip sakė Freudas, nes atsiranda prielaida autonomijai, kuri beveik prilygsta absoliutui. Uždarumo elementas, kurio akivaizdžiai nėra Bachelard'o moksliniuose veikaluose, atsiranda jo veikaluose apie vaizduotę.

Taigi vaizduotė yra vaizdinių sritis ir, kaipo tokia, neturėtų būti perteikiama išorinio pasaulio konceptais. Vaizduotė kuria vaizdinius ir pati yra vaizdiniai, tuo tarpu mintis kuria konceptus. Be siurrealizmo, kuris atsirado, kad atgaivintų vaizdinį, vaizdinių pasaulis būtų sunykęs ir miręs, nes būtų užsisklendęs savyje. Panašiai, ko gero, dėl tam tikro siurracionalizmo, mintis ir jos konceptai taip pat būtų išsekę nuo savo pačių išbaigtumo ir paprastumo. Žinoma, Bachelard'o požiūrį apibendrina „atvirumas" ir „sudėtingumas". Šioje elementų plejadoje – taip pat truputėlį jungiškoje – konceptas atstovauja vyriškajai dalykų pusei, tuo tarpu vaizdinys linksta į moteriškąją. Panašiai konceptas siejasi su dienos *vaizdiniu* (dėl jo asociacijos su „matymu"), o vaizdinys – su nakties *vaizdiniu*. Dominique Lecourt įžvalgioje knygelėje apie Bachelard'ą atkreipia ypatingą dėmesį į šį mąstytojo veiklos bruožą: „Trumpai tariant, vartojant Bachelard'o terminus, tarp jo mokslinių knygų ir knygų apie vaizduotę yra skirtumas kaip tarp Dienos ir Nakties."[11] Mat iš dalies nė pats Bachelard'as nėra tikras, ar šie du elementai dera, t.y. ar moksle atsiranda vaizdinys, o vaizdinių karalystėje – mokslas. Bachelard'o rašymas beveik nepaisant savęs vis dėlto buvo laikomas įkvėpimo šaltiniu tiems, kurie ketino pašalinti kliūtį tarp koncepto ir vaizdinio, kad nauji vaizdiniai galėtų tapti naujų mokslo konceptų pagrindu, o nauji konceptai galėtų rastis iš naujų vaizdinių.

Tiksliau, Bachelard'o veikalai parodo, jog nei konceptas, nei vaizdinys nėra skaidrūs ir kad šis neskaidrumas perspėja, jog žmogiškuose dalykuose visada yra subjektyvumo elementas. Tai reiškia, jog žmogiškos būtybės aptariamos tiek, kiek jos kalba mokslo ir simboliškumo, kurie sudaro jų gyvenimą, kalba. Lecourt vėl tai paaiškina: „Niekas negali perskaityti šių skirtingų tekstų, nejusdamas *vienybės*, slypinčios po prieštaravimu"[12]. „Vienybė" ar „sintezė"? Atsakymas nėra nesvarbus. Nes vienybė turi dar ir homogeniškumo reikšmę ir rizikuoja tapti paprastu vienetu, o sintezė, kaip teigė Bachelard'as, susijusi su ryšiais. Sintezė gali egzistuoti tarp *skirtingų* elementų (ta sąlyga, kad skirtumas nėra esminis) ir numato tam tikrą dalijimą. Tuo tarpu vienybė linkusi

panaikinti ryšius. Pagaliau Bachelard'o *oeuvre* linksta įkūnyti sintezės sąvoką, kurią ankstyvuose raštuose jis pateikė svarstymui. Taigi neišvengiamai tai buvo sintezė, kurios jis nematė; neišvengiamas aklumas, nulemtas vietos (šnekant egzistenciškai), kurioje jis rašė. Taigi kaip tik todėl tokios neįprastos *oeuvre* Naktį galima puikiausiai vertinti kaip esančią aukščiau nei Diena.

Pastabos

1 Gaston Bachelard, *The Philosophy of No: A Philosophy of the New Scientific Mind*, vert. G. C. Waterston, New York, Orion Press, 1968, p. 63.
2 ibid., p. 64.
3 Gaston Bachelard, *The New Scientific Spirit*, vert. Arthur Goldhammer, Boston, Beacon Press 1985, p. 4. Bachelard'o kursyvas.
4 ibid., p. 60.
5 ibid., p. 54.
6 ibid., p. 30–31.
7 ibid., p. 137.
8 ibid., p. 176. Kursyvas pridėtas.
9 Gaston Bachelard, „Le Surrationalisme", *Inquisitions*, 1 (1936).
10 Gaston Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination des forces*, Paris, Corti, 1948, p. 3.
11 Dominique Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit (un essai de matérialisme dialectique)*, Paris, Maspero, 1974, p. 32.
12 ibid. Lecourt'o kursyvas.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Althusser, Bourdieu, Canguilhem, Cavaillès, Foucault, Kristeva

Svarbiausi Bachelard'o darbai

Essai sur la connaissance approchée, Paris, Vrin, 1928. 3 leid., 1970 (principinės literatūros doktorato tezės)

La Valeur inductive de la relativité, Paris, Vrin, 1929

Le Pluralisme coherent de la chimie moderne, Paris, Vrin, 1932

L'Intuition de l'instant: étude sur la „Siloë" de Gaston Roupnel, Paris, Stock, 1932

Les Intuitions atomistiques: essai de classification, Paris, Boivin, 1933

The New Scientific Spirit (1934), vert. Arthur Goldhammer, Boston, Beacon Press, 1984

La Terre et les rêveries de la volonté: essai sur l'imagination des forces, Paris, Jose Corti, 1948

La Dialectique de la durée, Paris, Boivin, 1936. Naujas leid., PUF, 1950

L'Expérience de l'espace dans la physique contemporaine, Paris, PUF, 1937

La Formation de l'esprit scientifique. Contribution a une psychanalyse de la connaissance objective, Paris, Vrin, 1938. 8 leid., 1972

The Psychoanalysis of Fire (1938), vert. Alan C. M. Ross, Boston, Beacon Press, 1964; London, Routledge & Kegan Paul, 1964

Lautréamont (1940 ir 1951), vert. Robert Duprée, Dallas, The Dallas Institute of Humanities and Culture Publications, 1984

The Philosophy of No. A Philosophy of the New Scientific Mind (1940), vert. G. C. Waterston, New York, The Orion Press, 1968

Water and Dreams. An Essay on the Imagination of Matter (1942), vert. Edith Farrell, Dallas, The Dallas Institute of Humanities and Culture Publications, 1983

Air and Dreams: An Essay on the Imagination of Movement (1943), vert. Edith ir Frederick Farrell, Dallas, The Dallas Institute of Humanities and Culture Publications, 1988

La Terre et les rêveries du repos. Essai sur les images de l'intimité, Paris, Jose Corti, 1948. 6 pakartotinis leid. 1971

Rationalisme appliqué, Paris, PUF, 1949. 3 leid., 1966

Le Materialisme rationnel, Paris, PUF, 1953. 2 leid., 1963

The Poetics of Space (1957), vert. Maria Jolas, New York, Orion Press, 1964

La Poétique de la rêverie, Paris, PUF, 1960. 3 leid., 1965

The Flame of a Candle (1961), vert. Joni Caldwell, Dallas, The Dallas Institute of Humanities and Culture Publications, 1990

The Right to Dream (1970), vert. J. A. Underwood, Dallas, The Dallas Institute of Humanities and Culture Publications, 1988

On Poetic Imagination and Reverie: Selections from the Works of Gaston Bachelard, vert. Colette Gaudin, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1971

Papildomi šaltiniai

Ginestier, Paul, *Pour connaître la pensée de Bachelard,* Paris, Bordas, 1968

Lecourt, Dominique, *Bachelard ou le jour et la nuit,* Paris, Grasset, 1974

McAllester Jones, Mary, *Gaston Bachelard: Subversive Humanist. Texts and Readings,* Madison, University of Wisconsin Press, 1991

Smith, Roch Charles, *Gaston Bachelard,* Boston, Twayne, 1982

Tiles, Mary, *Bachelard, Science and Objectivity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1984

Bachelard'o vertimai į lietuvių kalbą

Svajonių džiaugsmas: ugnies psichoanalizė: vanduo ir svajonės: erdvės politika, vert. G. Baužytė-Čepinskienė, Vilnius, Vaga, 1993

Apmąstymai apie svajones, leidinyje „Grožio kontūrai", Vilnius, Mintis, 1980

Ugnies psichoanalizė. Erdvės poetika, leidinyje „Poetika ir literatūros estetika", t. 2, Vilnius, Vaga, 1989

MICHAIL BACHTIN

Michailas Bachtinas, remiantis kai kuriais vertinimais, yra vienas žymiausių dvidešimto amžiaus literatūros teoretikų.[1] Tiek dėl savo kūrybos istoriškumo, tiek dėl politinių sąlygų, kuriomis jam teko dirbti (ypač dėl politinių Stalino represijų), Bachtinas tapo reikšmingu socialiniu filosofu.

Gimęs 1895 m. lapkritį, Bachtinas 1918 m. baigė klasikinės ir bendrosios filologijos studijas Petrogrado universitete. Daugiausia dėl politinių priežasčių beveik visą gyvenimą jis gyveno uždarai ir nežinomas, nuo 1936 m. profesoriavo atokioje Mordovijos Respublikoje mokytojų institute, kur, išskyrus penktojo dešimtmečio pertrauką dėl politinio „valymo" grėsmės, dirbo iki 1961 m. Nors ir nesireiškė politikoje, Bachtinas 1929 m. buvo suimtas, apkaltintas ryšiais su Rusijos ortodoksų bažnyčios pogrindžiu ir ištremtas į Kazachstaną, kur dirbo buhalteriu. Septintą dešimtmetį Bachtinas tampa kultine figūra Rusijoje iš naujo atradus jo 1929 m. parašytą veikalą apie Dostojevskį ir geriausią knygą apie Rablė – parašytą 1940 m. kaip disertaciją, – pirmą kartą Sovietų Sąjungoje išleistą 1965 m. Su nauju įkvėpimu aštuntojo dešimtmečio pradžioje Bachtinas pradėjo dirbti ties daugeliu naujų projektų – vienas jų apie humanitarinių mokslų filosofinius pagrindus, kuris liko nebaigtas dėl jo mirties 1975-ųjų kovą.

Bachtino intelekto trajektorija ir jo rašymo praktika gana ypatingos. Jis ne tik dažnai perdirbdavo beveik užbaigtas savo kūrinių dalis, bet ir naujai pateikdavo jau suformuluotus konceptus – taigi jo minties trajektorija yra greičiau spiralė nei tiesė – negana to, iškyla polemika dėl autorystės daugelio knygų, kaip manoma, jo parašytų, tačiau išleistų jo draugų V. N. Vološinovo ir P. N. Medvedevo pavardėmis. Žinomiausios jų: *Froidizmas* bei *Marksizmas ir kalbos filosofija,* išleistos Vološinovo pavarde, ir *Formalusis literatūros studijų metodas,* išleista Medvedevo pavarde.

Nepaisydami šių nesusipratimų, dauguma tyrinėtojų Bachtino kūrybą sutartinai skirsto į tris pagrindinius laikotarpius: (1) ankstyvosios esė etikos ir estetikos klausimais; (2) knygos ir straipsniai, gvildenantys romano istoriją; (3) po mirties publikuotos esė, tematika artimos antrajam periodui. Nepaisant šiuo metu vykstančių kruopščių mokslinių tyrinėjimų siekiant atskleisti Bachtino minties gylį, reikia pripažinti, jog tarp nespecialistų Vakaruose jis geriausiai žinomas pirmiausia dėl „karnavalo" sąvokos, suformuluotos studijuojant Rablė, ir

antra, dėl dialoginio polifoninio romano koncepto, iškilusio darbuose apie Dostojevskį, ir pagaliau dėl terminų „chronotopas“ ir „romano diskursas“, išsikristalizavusių jo rinktinėse esė romano teorijos klausimais.[2]

Studijoje apie Rablė, kuri pirmoji išversta į anglų kalbą, Bachtinas gilinasi į karnavalo tradiciją ankstyvojo ir vidurio Renesanso laikotarpiu. Rablė (1494–1553), parašęs savo svarbiausius kūrinius XV a. ketvirto dešimtmečio pradžioje, anot Bachtino, tęsia karnavalo tradiciją, kartu įnešdamas šį tą savito ir naujo. Kas gi yra karnavalas?

Svarbiausias karnavalo aspektas – juokas. Beje, karnavalo juoko negalima sutapatinti su moderniai sąmonei būdingomis juoko formomis. Jis nėra tiesiog parodijuojamasis, ironiškas ar satyrinis. Karnavališkasis juokas neturi objekto. Jis ambivalentiškas. Ambivalentiškumas yra karnavalo struktūros raktas. Karnavalo logika, kaip Kristeva yra parodžiusi, nėra teisybė ar melas, mokslo ir rimtumo kiekybinė ir priežastingumo logika, bet kokybinė ambivalentiškumo logika, dėl kurios aktorius yra kartu ir žiūrovas, destrukcija leidžia atsirasti kūrybingumui, o mirtis prilygsta atgimimui.

Taigi karnavalas nėra nei privatus, nei pabrėžtinai opozicinis, kokiu tampa ikiromantiniu ir romantizmo laikotarpiu. Jokiu būdu karnavalas neturi būti suprastas kaip oficialiai sankcionuotas įvykis ar tiesiog kaip atostogų metas, atitrūkimas nuo darbų ir kasdienybės; taip pat karnavalas nėra iškilmės, įtvirtinančios vyraujantį režimą su jo galių hierarchija ir stulbinamu kontrastu tarp turtingųjų ir vargšų. Trumpai tariant, karnavalas nėra valdininkijos (kuri visada rimta) produktas, sustiprinantis jos pačios valdžią pagal principą „duonos ir žaidimų“. Veikiau žmonės yra karnavalas, ir valdantieji, kaip ir bet kurie kiti, yra subjektai jo ritualų ir įstatymų – tiek Bažnyčios, tiek Karūnos. Žodžiu, karnavalas nėra paprasčiausiai negatyvus, jis neturi jokių utilitarinių motyvų. Jis ambivalentiškas.

Taigi karnavalas – daugiau visuotinai išgyvenama linksmybė negu reginys, skirtas stebėti. Todėl, tiesiai šnekant, ir iškyla klausimas, ar iš viso galima karnavalo teorija. Nes anapus karnavalo gyvenimo nėra. Žmonės jame yra ir aktoriai, ir žiūrovai vienu metu. Ir kaip linksmybė karnavalo juokas nukreiptas ir prieš tuos, kurie juokiasi, žmonės vienu metu yra juoko subjektai ir objektai. Šis juokas visuotinis, jis turi filosofinį pagrindą ir apima tiek mirtį (cf. makabriško juoko temos ir groteskas), tiek gyvenimą. Todėl, kaipo toks, karnavalo juokas yra viena iš „esminių pasaulio tiesos formų“[3]. Tačiau Bachtinas pastebi, jog modernieji laikai sumenkino jį iki žemųjų žanrų. O ir pats karnavalas, kita vertus, apima tai, kas žema. Degradavimas, menkinimas, kūnas ir visos jo funkcijos – ypač tuštinimasis, šlapinimasis ir poravimasis – neatskiriama karnavališkosios patirties dalis. Kūnas tad yra šito ambivalentiškumo bendrininkas. Jis nėra užsisklendęs ir asmeniškas, jis – atviras pasauliui. Panašiai gimimo ir mirties artimumas neslepiamas, bet kaip dauginimosi galimybė švenčiamas, nes „žema“ iš esmės yra šventina. Kūnas tampa „išbaigtas“ (t.y. privatus), remiantis šiuo autoriumi, Renesanse.

Karnavalo figūros, tokios kaip klounas, egzistuojančios ant ribos tarp meno ir gyvenimo, patirtis, tokia kaip beprotybė, ir „kaukės“ figūra, kuri neslepia, bet atskleidžia, – visa nušviečia ambivalentišką, visaapimančią karnavalo logiką. Apie kaukę

Bachtinas rašo, jog ji yra „susijusi su kaitos ir persikūnijimo džiaugsmu, linksmu reliatyvumu ir džiugiu vienodumo bei panašumo neigimu“[4]. Kaukė aštuonioliktame amžiuje, be abejo, tapo simboliu – ypač Rousseau veikaluose – viso, kas netikra ir neautentiška. Kaukė visuomet buvo veidmainybės kaukė. Įsiliedama į karnavalo ambivalentiškumą, kaukė visada yra *akivaizdžiai* iškreipianti. Tai, kad ji slepia ir keičia savo objektą, aiškiai suprantama. Kaukė pažeidžia susitapatinimo su ja pačia sąvoką; ji kartu ir atskleidžia, ir žaidžia prieštaravimu, šitaip tarsi įkūnydama karnavalo, kaip praktikos, ambivalentiškumą. Pasak Bachtino: „Kaukė susijusi su persimainymu, metamorfoze, natūralių ribų išnykimu, su pajuoka ir pravardžiavimu. Ji atspindi žaismingąjį gyvenimo elementą“[5]. Kristevai kaukė ženklina individualumo praradimą ir anonimiškumo galimybę, vadinasi, ir gausybės identitetų galimybę. Taigi kaukė visada žaidžia simboliškumu, išlaisvindama jį iš nusistovėjusių ir griežtų formų. Kaukė – tai judesio ir permainų įsikūnijimas. Ji niekada nėra rimta, nebent mes suprastume, jog atsisakymas suteikti rimtumui absoliučią galią – rimtas dalykas. Taigi viso to rezultatas, kad karnavalas ragina įsitraukti į gyvenimo žaidimą kaukėtiems, t.y. ambivalentiškai, iššaukiamai, su visa juoko dvasia.

Savo ambivalentiškumu karnavalas sutelkia dėmesį į žmones, kaip į bendrininkavimo dalyvius. Šis bendrininkavimas neleidžia atstovauti. Tokiu būdu karnavalas žmones paverčia svarbiausiu gyvenimo elementu. Žmonės, kaip bendrininkai, į karnavalą, kaip bendrininkavimą, ateina įkūnyti visuotinumo. Štai kodėl visuotinumas yra praktinis ir stengiasi išvengti objektyvizacijos. Vėlgi, nors karnavališkasis juokas gali suteikti vietos ir rimtumui (net jei tai reikštų pasityčiojimą – „neliko nė vieno Senojo Testamento posakio, kuriam nebūtų buvęs mestas iššūkis“, – sako Bachtinas[6]), rimtumas negali rasti vietos juokui. Jei mes palygintume rimtumą su objektyvizacija (rimtumas visada yra sąmoningas), tai išeitų, jog juoko negalima nei objektyvizuoti, nei teoretizuoti.

Karnavalo logika (ambivalentinė logika) neturi binarinių opozicijų ribų, tačiau yra tolygi kontinuumo jėgai (teigiamai *ir* neigiamai). Karnavalo logika tampa aiškesnė suvokus, kad kiekvienas kalbėjimo aktas yra iš esmės bivalentiškas (kartu Viena ir Kita), todėl, pavyzdžiui, akademinio diskurso rimtumas yra pagrįstas ambivalentiškumo slopinimu.

Tyrinėdamas Dostojevskį, Bachtinas įrodinėja, jog šio rusų rašytojo kūrinių struktūra, kaip ir karnavalo, „polifoninė“, juose girdimas kito balsas. Pavyzdžiui, *Broliuose Karamazovuose* „kito diskursas palaipsniui, nepastebimai įsiskverbia į herojaus sąmonę ir kalbą“.

Bachtino manymu, romano diskursas neturi būti suprantamas kaip komunikacijos žodis, nagrinėjamas lingvistikos, bet daugiau kaip „dinamiška aplinka“, kurioje vyksta apsikeitimas (dialogas). Lingvistikos terminais, žodis Bachtinui yra translingvistinis: daugiau reikšmių susikirtimas, negu nusistovėjęs požiūris ar viena reikšmė. Nors Bachtinui parodija, ironija ir satyra yra aiškūs žodžio pavyzdžiai (mes turėtume pasitelkti translingvistinę/semiotinę dimensiją, kad suprastume juos), tačiau Dostojevskio kūryba suteikia mums tokį pat įžvalgumą per dialogo žodį, kuriame slypi ir kito žodis. Tai polifoninis žodis ta prasme, kad polifonija taip pat neturi fiksuoto atramos taš-

ko, nes garsai įsiskverbia vienas į kitą. Polifonija yra daugialypė, ne vienalypė, joje glūdi tai, kas išnyktų įvardijus.

Bachtinas skaito Dostojevskį karnavalo dvilypės logikos dvasia. Būtų neteisinga vertinti Dostojevskio kūrinius kaip paprastas charakterių istorijas – tai būdinga uždarai epo struktūrai ir fundamentalu tekstui, kurį Bachtinas pavadino „monologiniu". Paprastai tariant, monologinis tekstas turi vieningą (mono) homogeninę ir santykiškai vientisą logiką. Šitaip jis pats lengvai pavirstų ideologija, nes esminis ideologijos aspektas yra perduotas pranešimas, o ne būdas, kaip pranešimas atsiranda žodinėje aplinkoje. Bachtinas mano, jog šia prasme monologiškiausias yra Tolstojus. *Broliuose Karamazovuose*, priešingai – ne vien žodžiai kuria prasmę, bet ir jų ryšiai kontekste (e.g., Ivano „poema", „Didysis inkvizitorius" ir Smerdiakovo išpažintis).

Analizuodamas romaną, Bachtinas telkia dėmesį daugiau į jo konstravimą – jo *mise-en-scène* – negu į intrigą, siužetą ar tam tikrą autoriaus požiūrį, ideologiją ar jausmus. Labai paprasta: autorius tampa romano *mise-en-scène* dalimi. Polifoninio romano forma tai atskleidžia aiškiau negu kitos formos, bet beveik visų žanrų romanuose veikia keletas kalbų, kurių kiekvieną autorius panaudoja. Kaip aiškina Bachtinas:

> Autorius neturi būti aptinkamas pasakotojo kalboje – toje normalioje literatūrinėje kalboje, kuriai save priešina pats pasakojimas... – bet greičiau autorius pasitelkia tai vieną kalbą, tai kitą, kad išvengtų visiško susitapatinimo su kuria nors iš jų; jis naudojasi šiuo verbaliniu duoti-irimti, šiuo kalbų dialogu kiekvienu savo kūrybos momentu, kad galėtų likti nešališkas kalbos, kuri yra trečioji partija dviejų žmonių ginče, atžvilgiu.[7]

Nors Bachtinas formaliai atsitraukė nuo struktūralizmo ir semiotikos, atsisakydamas aiškinti meno kūrinio reikšmę ir skverbtis į autoriaus intencijų ideologiją, jis priartėja prie struktūralistinio metodo labiau, nei gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Autorius Bachtinui yra tuščia erdvė, kurioje vyks drama, ar tiksliau – autorius ir yra pati dramatizacija. Šitaip Bachtinas atskleidė dinamišką struktūros vaizdą, dinamiškesnį, žinoma, nei tas, kurį išvydo Rusijos formalistai. Iš tiesų Bachtino pastangos pabrėžti atvirai neišbaigtą Dostojevskio romanų kokybę (ir net savo paties veikalų, tiek publikuotų, tiek nepublikuotų, neišbaigtumo kokybę), taip pat parodyti, jog (statiška) forma yra neatsiejama nuo (dinamiško) turinio, reiškia, kad šis struktūralistinis metodas priešinosi apribojimams, kurie atsiranda iškeliant sinchroniją virš diachronijos. Panašiai ir kritikuodamas Saussure'o įžiūrėtą skirtumą tarp *langue* ir *parole*, Bachtinas tvirtina, jog Saussure'as ignoruoja kalbėjimo žanrus ir kad tai verčia suabejoti *langue* parankumu, aiškinant esminę kalbos funkciją. Taip pat Bachtinas atmeta, jo manymu, struktūralistinę tendenciją analizuoti tekstus, tarsi jie būtų visiškai uždari vienetai, kurių reikšmė gali būti atskleista nepriklausomai nuo konteksto. Apskritai kiekvienu atveju mėginant suprasti *parole* būtina atsižvelgti į pranešimo pasakymo laiką, prielaidas ir aplinkybes. Iš tiesų Bachtinas ragina niekada nepamiršti kalbos atsitiktinumo aspekto.

Susidomėjimas kalbos atsitiktinumu paskatino Bachtiną suformuluoti „chronotopo" teoriją. Jau pats terminas numato, kad tiek į laiką, tiek į erdvę reikia atsižvelgti, ir

Bachtinas siekė atskleisti, kaip romano istorijoje atsiranda skirtingos chronotopo formos. Įkvėptas Einsteino reliatyvumo teorijos, Bachtinas chronotopą apibrėžia kaip „vidines laiko ir erdvės sąsajas literatūroje“. Toliau jis atskleidžia chronotopo atmainas romano istorijoje. Pavyzdžiui, graikų meilės romaną (antras – šeštas amžius po Kr.) apibūdina „nuotykio laikas“, kuriam būdingos kliūtys (audra, laivo sudužimas, liga, etc.), trukdančios įsimylėjėlių sąjungai. Siužetas plėtojamas keliose geografinėse vietovėse, parodomas gyventojų būdas ir papročiai. Idiliškojo romano (e.g., Rousseau) laikas ir erdvė yra neatskiriami: „Idiliškas gyvenimas ir jo įvykiai neatsiejami nuo šio konkretaus pasaulio kampelio, kuriame gyveno tėvai ir seneliai ir kuriame gyvens jų vaikai“[8]. Sentimentalusis pasaulis yra savarankiškas, homogeninis, tapatus sau – beveik anapus laiko ir kaitos. Tai reiškia, jog polifoniniame, dialoginiame romane laikas yra heterogeninis, beveik neapsakomas elementas. Dar daugiau, jis suteikia erdvei (euklidinei) nepastovumo, todėl laiko santykiškumas tampa galima analogija.

Taigi chronotopas yra priemonė klasifikuoti įvairius romano žanrus, taip pat būdas konstruoti romano istoriją ir teoriją. Reikėtų nepamiršti, jog, nepaisant Bachtino domėjimosi atskiromis kalbos detalėmis ir kitais kasdienio gyvenimo įvykiais, jis buvo mąstytojas, kuris, plėtodamas savo literatūros teoriją, apžvelgė plačiausias drobes. Tiesą sakant, Bachtinui vartojant tokias makrokategorijas, kaip „chronotopas“ ir „žanras“, išnyksta tai, kas unikalu, neįprasta, individualu ir nesuklasifikuojama. Kai kurie kritikai, pvz., Boothas, teigia, jog Bachtinas yra linkęs apibendrinti nuoseklios tyrinėjamų veikalų analizės sąskaita. Ir dar, aptardamas tokius žanrus, kaip „graikiškasis romanas“ ar „idiliškasis romanas“, jis naudoja formalų metodą, labai panašų į ankstyvųjų struktūralistų (e.g., Proppas), kai homogeninės žanro struktūros, individualumas ir išskirtinumas, yra akcentuojamos taip, kad veikalo individualumas, kuris sudaro žanrą, pagaliau tampa nematomas. Galima būtų netgi teigti, jog žanro problema rizikuoja paversti atskirus meno kūrinius mitu. Nes mitas atskleidžia homogeninę ir santykiškai nedalomą struktūrą, ir tai leidžia perteikti jį milžiniškai auditorijai, kuri, tiesa, gali pakeisti jį savaip.

Turbūt jei Bachtinas būtų buvęs struktūralistas labiau panašus į Lévi-Straussą ir būtų išvydęs žanrų struktūrą tarsi gramatiką, sudarančią prielaidas specifinių kūrinių atsiradimui, jis nesudarytų tikslumo trūkumo įspūdžio, kylančio dėl prokrustiškų pastangų užtempti visus laikotarpio kūrinius ant vieno klasifikacijos kurpalio.

Pastabos

1 Plg. Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, vert. Wlad Godzich, Manchester, Manchester University Press, 1984, p. ix.
2 Žr. Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination, Four Essays by M. M. Bakhtin*, vert. Caryl Emerson ir Michael Holquist, Austin, University of Texas Press, 1981.
3 Mikhail Bakhtin, *Rabelais and his World*, vert. Hélène Iswolsky, Bloomington, Indiana University Press, 1984, p. 66.
4 ibid., p. 39.
5 ibid., p. 40.
6 ibid., p. 86.
7 Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, p. 314.
8 ibid., p. 225.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Kristeva, Lévi-Strauss, Todorov

Svarbiausi Bachtino darbai

Problems of Dostoyevsky's Poetics (1929), vert. Caryl Emerson, Manchester, Manchester University Press, 1984

Rabelais and His World (1940), vert. Hélène Iswolsky, Bloomington, Indiana University Press, 1984

The Dialogic Imagination, Four Essays by M. M. Bakhtin (1965-1975), vert. Caryl Emerson ir Michael Holquist, Austin, University of Texas Press, 1981

Speech Genres and Other Late Essays, vert. Vern W. McGee, Austin, University of Texas. 2 leid., minkštas įrišimas, 1987

Freudianism: A Marxist Critique (1927) (su V. N. Volishonov), vert. I. R. Titunik, New York, Academic Press, 1976

Marxism and the Philosophy of Language (1929) (su V. N. Voloshinov), vert. L. Matejka ir I. R. Titunik, New York, Seminar Press, 1973

Papildomi šaltiniai

Kristeva, Julia, „Word, dialogue and novel" leidinyje *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, vert. Thomas Gora, Alice Jardine ir Leon S. Roudiez, Oxford, Basil Blackwell, minkštas įrišimas, 1982 (perleista 1984), p. 64–91

Morson, Gary Saul ir Emerson, Caryl, *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics*, Stanford, California, Stanford University Press, 1990

Todorov, Tzvetan, *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, vert. Wlad Godzich, Manchester, Manchester University Press, 1984

Bachtino vertimai į lietuvių kalbą

Dostojevskio poetikos problemos, iš rusų k. vertė Donata Mitaitė (ALK), Vilnius, Baltos lankos, 1996

GEORGES CANGUILHEM

Anot Michelio Foucault[1], filosofija pokarinėje Prancūzijoje, tiek marksistinė, tiek ir nemarksistinė, fenomenologinė ar nefenomenologinė, dar galėtų būti suskirstyta į dvi skirtingas kryptis: viena – jutiminės patirties ir subjekto filosofija, kita – „pažinimo, racionalumo ir konceptų filosofija" – epistemologiškai labiau pagrįsta filosofija. Nors Sartre'as, žinoma, buvo dominuojanti pirmosios krypties figūra, Foucault tvirtina, kad jo daktaro tezių apie beprotybę vadovas Georges'as Canguilhemas buvo iškilus antrosios krypties atstovas. Iš tikrųjų niūraus būdo ir tikrai neišvaizdus Canguilhemas turėjo įtakos struktūralistiniam požiūriui į istoriją, marksizmui ir psichoanalizei, o tai gerokai pralenkė viešąjį supratimą apie tai, kokie buvo pagrindiniai intelektualiosios ir akademinės aplinkos žaidėjai. Iš tikrųjų Canguilhemas nutiesė kelią Lacanui 1956 m., kai paskaitoje, vykusioje Collège Philosophique, sukritikavo klinikinės psichologijos veteraną Danielį Lagache'ą. Šis straipsnis po dešimties metų buvo perspausdintas *Les cahiers pour l'analyse* žurnale, kurį septintame dešimtmetyje Ecole Normale Supérieure (Ulmo gatvėje) atgaivino Jacques'o Lacano žentas Jacques'as Alainas Milleris. Ten Canguilhemas dabar jau žinomais žodžiais nurodė teigiamą psichologijos pusę, kaip prilygstančią filosofijai, bet ne tokią griežtą; kaip etiką, bet su mažiau reikalavimų; kaip mediciną be tyrimų.[2]

Georges'as Canguilhemas gimė 1904 m. Castelnaudary, pietvakarių Prancūzijoje. 1924 m. kartu su Sartre'u, Nizanu ir Aronu Canguilhemas išlaiko *agrégation* iš filosofijos Ecole Normale Supérieure, būdamas Alaino studentas. Baigęs savo filosofijos studijas, Canguilhem'as užsimojo gauti medicinos mokslų laipsnį, leisiantį jam mokyti ir atlikti tiriamuosius darbus mokslo istorijos ir filosofijos srityje. Kurį laiką Canguilhemas mokytojavo Tulūzos licėjuje, vėliau per karą dėstė Strasbūro universitete, kur jo kursas apie *Normas ir normalumą* tapo

1943 m. jo gintų medicinos doktorato tezių pagrindu. 1955 m. po Nacionalinio švietimo vyriausiojo inspektoriaus kadencijos Canguilhemas pakeičia Gastoną Bachelard'ą, vadovavusį Sorbonos universiteto filosofams. Būtent Canguilhemas 1961 m. buvo toje žiuri, kuriai Michelis Foucault gynė savo tezes apie beprotybės istoriją, ir pripažino, kad jo globotinis turėjo poeto talentą kalbėti apie beprotybę.

Ištikimas Foucault gynėjas nuo Sartre'o ir jo šalininkų puolimų Canguilhemas parengė sceną mokslo istorijai, aiškiai atribotą nuo bet kokio neišvengiamo evoliucionizmo arba nuo bet kokios kumuliatyvinės pažinimo, kaip progreso, sąvokos. Jis visą mąstytojų kartą pripratino prie struktūralistinės mokslo istorijos, kuri stengiasi paisyti diskontinuumo tiek pat kaip ir kontinuumo mokslo istorijos srityje. Nedaugelis taip suprantamai ir tiksliai kaip Michelis Foucault apibrėžė bendruosius Canguilhemo projekto bruožus struktūralistiniu požiūriu, kuris mus čia ir domina. Toliau trumpai pateikiami keli svarbiausi Foucault pastebėjimai.

Iki Canguilhemo vyraujantis požiūris į mokslo istoriją buvo vertinti praeitį kaip nuoseklias ir kontinualias dabarties ištakas. Šiuo požiūriu paremta idėja, jog, jei vieną kartą mokslas ir jo objektas nustatomi, nuo tada jie tampa tiesos garantu. Tad mokslo disciplinos, įtvirtintos septynioliktame ir aštuonioliktame amžiais, turėtų būti pagrindas tiems mokslams vystytis devynioliktame ir dvidešimtame amžiais. Tokio požiūrio problema ta, jog jis grindžiamas retrospektyvia iliuzija. Šitaip tvirtinama, kad praeitis yra kelias į dabartį; be to, tai reiškia, kad dabartis yra statiška ir nesikeičianti, ir todėl mokslo istorija, kokia ji parašyta šiandien, tokia pat galios ir rytoj. Tačiau, anot Canguilhemo, mokslo neapibūdina nei uždarumas, nei kontinuumas, greičiau atvirumas ir diskontinuumas. Kas galėjo pasirodyti kaip antraeilis dalykas ar net nematoma problemos pusė mokslo istorijoje, staiga gali tapti pagrindiniu dalyku, aptariant naujai atskleistą problemą. Taigi Foucault pabrėžia, kad „neląstelinės fermentacijos – „šalutinio" fenomeno Pasteuro ir jo mikrobiologijos laikais – atradimas reiškė esminį lūžį tik tuomet, kai išsivystė fermentų fiziologija"[3]. Kadangi mokslas neišvengiamai keičiasi, anot Canguilhemo, jis iš esmės yra „atvira sistema" ir dėl to veikiamas savo aplinkos „spontaniškai kuria ir perkuria savo istoriją kiekvieną akimirką"[4].

Ši mokslo, keičiančio savo istoriją, samprata dar reikšmingesnė toms disciplinoms, kurios dar nepasiekė aukšto matematinio formalizavimo laipsnio. Tad Canguilhemas daugiausia dėmesio skyrė biologijai ir medicinai – gyvybės mokslams. Jis mokslo istoriją nukėlė „į apačią iš aukštybių", į tas „tarpines sritis", kur pažinimas yra aiškiai priklausomas nuo išorinės aplinkos.

Išvada ta, kad tiesa ir klaida, kaip teigė Nietzsche, yra tiesa ir klaida tam tikru požiūriu. Tad mokslo istorijai svarbu ir įdomu tai, kas taip atrodo esamo laiko požiūriu. Šią mintį paryškina Canguilhemo teiginys: „tai dėl esamo laiko problemos priverčia mąstyti"[5]. Tik dėl šios priežasties negali būti visiškai neutralios mokslo istorijos. Tad turėtų būti pripažinta, pirma, kad tam tikra tiesos ir klaidos versija gali būti klaidinga ir, antra, jog bet kuriuo atveju klaida – arba klaidingumas – mokslo istorijoje gali kaip tik atsiskleisti kaip „tiesa". Dėl to Canguilhemui tikslas ne atrasti tiesą, bet ieškoti būdo, kaip sukurti pažinimą to, kaip tiesa ir klaida susidaro duotuoju mokslo istorijos

momentu. Šiuo lygmeniu vienas dichotomijos tiesa–klaida sudarymo modelis gali būti ir dažnai esti nesusietas su kitu. Apibendrinant, diskontinuumas priverčia pažvelgti į mokslo istoriją kaip į daugybę savikoregavimų, kurių poreikį iškelia mokslas.

Nors savo vėlesnį darbą Canguilhemas parašė apie Darwiną ir Darwino ryšius su savo pirmtakais, žinomiausias ir geriausiai Canguilhemo požiūrį į medicinos istoriją iliustruojantis veikalas yra *Apie normas ir patologiją,* pirmą kartą paskelbtas 1943 m. ir po to dar kartą publikuotas su papildymais 1966 m. Šiuo veikalu norėta padaryti įnašą, aiškinant skirtumą tarp to, kas yra normalu, ir to, kas patologiška, tyrinėjant būdus, kaip šie konceptai buvo vystomi fiziologijoje ir biologijoje devynioliktame ir dvidešimtame amžiais. Svarbiausias studijoje iškeltas klausimas: kaip nustatoma, kas yra normalu biologijoje ir medicinoje? Vienam normalu galėtų būti gera sveikata, kaip ligos ar to, kas yra laikoma patologija, priešingybė. Kita vertus, jei gyvybę vertiname visumos prasme, tai liga, ar patologija, galėtų tam tikra prasme atitikti to, kas „normalu“ konceptą.

Devynioliktame amžiuje medicina buvo laikoma ligų mokslu, o fiziologija – gyvybės mokslu. Tačiau šią dichotomiją galima sugriauti klausimu, ar liga taip pat nėra gyvybės dalis? Arba kitu būdu: ar gali visiškai brandi fiziologija būti nesusijusi su liga? Ar liga nėra ta priežastis, dėl kurios organizmas iš tikrųjų tampa pažinimo objektu? Remiantis graikais, tai, kas normalu, būdavo prilyginama harmonijai ir pusiausvyrai, tuo tarpu liga būdavo suprantama kaip pusiausvyros nebuvimas, „disharmonija“, arba „nenormalumas“. Priešdėliai „dis-“ ir „ne-“ reiškia diskontinuumą tarp to, kas normalu, ir to, kas patologiška. Daugiausia dėl Claude’o Bernard’o eksperimentinės fiziologijos įtakos devyniolikto amžiaus medicina suformavo kiekybinio skirtumo tarp normalumo (sveikatos) ir patologijos (ligos) požiūrį (labiausiai susijusį su dirginimo lygiais). Liga tapo *hiper-* arba *hipo-* normalia būsena. Kitaip tariant, Bernard’as įžvelgė kontinualų ryšį tarp geros sveikatos ir ligos. Pažinti normalaus kūno fiziologiją taip pat reiškė bazinį ligoto kūno pažinimą. Kitaip sakant, apibendrinant kiekybinę paradigmą, gera sveikata (normalu) buvo patologijos pažinimo galimybė.

Dvidešimtame amžiuje René Leriche’o darbas sujudino pozityvistų kiekybinio traktavimo perspektyvą. Leriche’ui sveikata tolygi „kūno organų tylėjimui“. Sveikata (normalu) dabar tampa tuo, kas savaime suprantama; gera savijauta, kaipo tokia, yra kūno nepatiriama ar neatpažįstama; taigi kūno pažinimas įmanomas tik remiantis patologija – remiantis medicina, o ne fiziologija.

Nepaisant viso to, patologijos prigimtį vis dar reikia nustatyti. Akivaizdu, jog šį klausimą galima nagrinėti arba sergančiojo, arba pačios medicinos požiūriu, pastaruoju atveju, kalbant grynai medicinos terminais, esant galimybei nustatyti patologinę būseną dar prieš asmeniui ją patiriant ir suvokiant. Pačių naujausių technologijų dėka įmanoma surinkti duomenis ir be paties paciento pagalbos, todėl Canguilhemas, baigdamas savo apmąstymus, akcentuoja, kad gydytojas ima užmiršti, jog, šiaip ar taip, „pacientas šaukiasi jo“. Šis akivaizdaus dalyko priminimas leis Canguilhemui pabrėžti, kad skirtumas tarp fiziologijos ir patologijos gali turėti tik „klinikinę reikšmę“. Tai esminis dalykas. Kaip priešpriešą vadinamam pozityvistiniam moksliniam požiūriui,

kai reikia išmanyti, kad galėtum veikti, jis iškelia „technique" reikšmę. Tai yra tik remiantis aplinka arba būties sąlygomis (o ne siekiant teorinio ir a priori skirtumo), kurių dėka egzistuoja sveikata ir liga, skirtumas tarp ligos ir sveikatos gali būti patvirtintas. Nuoroda į sąlygas reiškia, kad skirtumas tarp normalumo ir patologijos turi likti laikinas ir nuolat atviras pokyčiams. Užuot užkirtęs kelią žmonių tyrimų plėtimui, čia pateiktas Canguilhemo požiūris, atrodo, veda į dar didesnį jų skatinimą.

Kita svarbi Canguilhemo darbų tema yra formalus normalumo apibrėžimas. Vienas iš būdų apibrėžti normalumą – pasinaudoti statistinėmis normomis. Anot Canguilhemo, dvidešimto amžiaus tyrinėjimai yra pajėgūs įrodyti, kad gyva būtybė gali būti visiškai normali, net jei ji mažai teatitiktų statistinį vidurkį. Iš tikrųjų monstras (anomalija) galėtų būti gana normalus ta prasme, kad jis sukuria savo nuosavą normą aplinkoje, kurioje jis yra. „Gyva būtybė ir jos aplinka, atskirai imant, nėra normalu: tik tarpusavio ryšys joms tai suteikia"[6]. Anomalija gali būti reta, tačiau šia prasme normali.

Smulkiai aptardamas skirtumus tarp ligos ir sveikatos, Canguilhemas parodo, jog, nors riba tarp normalumo ir patologijos nėra tiksliai nustatoma, tai nereiškia, kad juos sieja kontinualumas. Vis dėlto, kai gyvybė yra suprantama kaip tam tikra visuma, taip pat turi būti pripažįstama, kad liga negali būti nenormalumo būsena absoliučia prasme. Iš tikrųjų, jei apskritai niekas nebūtų patyręs ligos–sveikatos būsenos, tuomet prieitume prie klaidinančių rezultatų, nes gyvai būtybei, jeigu ją suvokiame kaip fundamentaliai atvirą sistemą, reikia sukurti naujas sąlygas, kad ji įveiktų ligos sukeltas kliūtis. Tad „sveikas žmogus nepanikuoja susidūręs su problemomis, kartais staigiai keičiančiomis jo įpročius net fiziologine prasme, jis savo sveikatą matuoja pajėgumu įveikti organines krizes, kad įvestų naują tvarką"[7].

Dvidešimto amžiaus medicinos moksle galima pastebėti, kad sveikata nėra visiškas ligos nebuvimas, bet veikiau pajėgumas atstatyti ankstesnę būklę pastangų, kurios gali pakeisti taip paveikto asmens struktūrinį pagrindą, dėka. Šis struktūrinio pagrindo pokytis, tolygus gyvos būtybės sąveikai su būties sąlygomis, priklauso ne nuo nenormalumo būsenos, bet nuo nuolatinio normų keitimo proceso. Šia prasme Canguilhemas tvirtina, kad žmogiškos būtybės yra „norminės" būtybės ne dėl to, kad jos prisiderina prie normų, bet dėl to, kad jos yra normas kuriančios būtybės, arba atviros sistemos, priklausančios nuo savo aplinkos. Kaip šis autorius patvirtina: „Sistemos normos yra santykiškos viena kitos atžvilgiu"[8]. Liga – kliūtis – yra stimulas kurti sveikatai būtiną normą.

Turint galvoje, kiek reikšmės Canguilhemas skyrė patologijai, jis yra priešinamas psichosocialinėms normos sąvokoms. Talcotto Parsonso darbas galėtų būti pavyzdys. Čia sveiko funkcionavimo a priori norma daugiau ar mažiau sveikai tvarkomos visuomenės priimama kaip duota, o prieštaravimas normai, jei peržengiamas tam tikras slenkstis, yra vertinamas kaip patologija ir pavojus pačios visuomenės, kaipo tokios, egzistavimui. Tokios rūšies socialinė teorija visuomenę regi kaip santykiškai uždarą sistemą, todėl „sveikata" vertinama kaip normos atitikmuo, o ne naujų normalumo formų kūrimas.

Apibendrinkime: Canguilhemui mokslo istorija pati savaime yra linkusi būti atvira

sistema – kaip pastebėjo Foucault. Mokslas „kuria ir keičia savo istoriją kiekvieną akimirką"; jis atranda normą tik todėl, kad ją peržiūrėtų ir pakeistų. Tai yra diskontinuumo proceso priežastis; normų gausumas dėl pačios savo prigimties reikalauja diskontinuumo tarp normų. Istorija, kaip kontinuumo istorija, kaip transcendentalaus subjekto samprata, yra uždara sistema, iš esmės negalinti keistis jokia fundamentaliąja prasme. Tuomet diskontinuumo istorija yra tokia, kuri nuolat kelia klausimus apie save pačią, kaip Kantas kėlė apie švietėjišką filosofiją. Šis klausinėjimo principas labiausiai, galbūt labiau negu visa kita, ir susiejo Foucault ir Canguilhemą tikriausiai nė kiek ne mažiau, negu Canguilhemas yra susijęs su pačiais svarbiausiais dvidešimto amžiaus mokslo pasiekimais.

Pastabos

1 Michel Foucault, „Introduction" leidinyje Georges Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, vert. Carolyn R. Fawcett, Dordrecht, Holland, Reidel Publishing Company, 1978, p. ix-xx.
2 Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan and Company. A History of Psychoanalysis in France, 1925–1985*, vert. Jeffrey Mehlman, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 221.
3 Foucault, „Introduction" leidinyje Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, p. xiv.
4 ibid.
5 Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, p. 27.
6 ibid., p. 78.
7 ibid., p. 117.
8 ibid., p. 153.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Bachelard, Cavaillès, Foucault, Lacan

Svarbiausi Canguilhemo darbai

On the Normal and the Pathological (1943,1966), vert. Carolyn R. Fawcett, Dordrecht, Holland, Reidel Publishing Company, 1978
Etudes d'histoire et de philosophie des sciences, Paris, Vrin, 1975
Formation du concept de réflex aux XVII et XVIII siècles, Paris, Vrin, 1977
Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences (1977), vert. Arthur Goldhammer, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988
La Santé: concept vulgaire et question philosophique, Pin-Balma, Sables, 1990

Papildomi šaltiniai

Foucault, Michel ir Burchell, Graham, „Georges Canguilhem: Philosopher of error", *Ideology and Consciousness*, 7 (1980 ruduo), p. 51–62
Lecourt, Dominique, *Marxism and Epistemology: Bachelard, Canguilhem and Foucault*, vert. Ben Brewster, London, NLB, 1975
Spicker, Stuart, „An introduction to the medical epistemology of Georges Canguilhem", *Journal of Medicine and Philosophy*, 12, 4 (1987 lapkritis), p. 397–411

JEAN CAVAILLES

Nors Jeanas Cavaillès ir jo fundamentalusis veikalas *Sur la logique et la théorie de la science* (*Apie logiką ir mokslo teoriją* – toliau *Sur la logique*)[1] negali patys savaime negrįžtamai transformuoti prancūzų intelektualinės minties panoramos po Antrojo pasaulinio karo, tačiau jis ir jo veikalas buvo prielaida tokiai transformacijai įvykti. Kaip ir Georges'as Canguilhemas – nors dėl visiškai kitokių priežasčių, – Cavaillès yra dar vienas nematomas (platesnei visuomenei) septinto dešimtmečio struktūralistų judėjimo pirmtakas. Cavaillès įnašas tiek į gyvenimą, tiek į intelektualiąją sferą buvo unikalus derinys, viena vertus, didžiulės drąsos (po mirties jis buvo du kartus apdovanotas už narsą Pasipriešinimo judėjime),

energijos, poetiškumo ir, kita vertus, aukščiausio laipsnio griežtumo bei filosofinio tobulumo. Dabar jau garsūs Cavaillès žodžiai veikalo *Sur la logique* pabaigoje[2], kviečiantys pakeisti nehumanistinę konceptų filosofiją sąmonės filosofija, kaip tai padarė Sartre'as ir fenomenologai, turi būti suvokiami neatsiejamai nuo jo įsipareigojimų Pasipriešinimui vokiečių okupacijos metais ir su tuo susijusios jo mirties, nes nacių budėjų komanda 1944 m. sušaudė Cavaillès, kai jam tebuvo 41-eri. Tokiems, kaip George'as Canguilhemas, Cavaillès buvo gyvas įrodymas, kad veiksmo žmogus gali turėti struktūralistines filosofines pažiūras.

Jeanas Cavaillès gimė protestantų šeimoje 1903 m.[3] 1927 m. išlaikė filosofijos *agrégation*, 1929 m. pradėjo lankyti Husserlio paskaitas apie Descartes'ą Sorbonoje. Gavęs Rockefellerio stipendiją, studijavo keliuose Vokietijos universitetuose ketvirto dešimtmečio pradžioje, taip pat Fribūre, kur 1931 m. susipažino su Husserliu. Po mokytojavimo Amjeno licėjuje Cavaillès buvo paskirtas skaityti logikos ir bendrosios filosofijos paskaitų Filologijos fakultete Strasbūro universitete. Būtent čia 1938 m. jis užbaigė matematikos doktoratą iš aksiomų metodo ir formalizmo, taip pat nedidelį darbą iš aibių teorijos. Abiejuose darbuose Cavaillès ėmėsi kurti antiintuityvistinę nuostatą, teigdamas, kad matematikos vystymasis nėra skolingas būčiai, kaip kad tvirtina egzistencialistai, bet yra grynai formalus – tai konceptų kūrimas.

1939 m. Cavaillès buvo mobilizuotas kaip *corps franc* (nereguliariųjų karo pajėgų) karininkas, o vėliau kaip slaptas šifruotojas. Patekęs į nelaisvę, 1940 m. birželį pabėgo į Belgiją, vėliau persikėlė į Vokietiją ir grįžo dirbti į Strasbūro universitetą, tuo metu perkeltą į Clermont-Ferrand, į vadinamą laisvąją zoną. 1941 m. jis buvo paskirtas į Sorboną asocijuotu logikos profesoriumi. Kaip vienas Pasipriešinimo judėjimo *Libération-sud* steigėjų, prancūzų policijos 1942 m. rugpjūtį buvo areštuotas ir ištremtas į Prancūzijos pietus, pirma į Montpeljė, o vėliau – į Saint-Paul d'Eyjeaux. Tų pačių metų gruodį jis antrą kartą pabėgo ir vėliau išvažiavo į Londoną, kur sutiko Simone Veil. 1943 m., grįžusį iš Londono, jį vėl areštavo – šį kartą vokiečių kontržvalgybininkai. Kai Viši vyriausybė jo išsižadėjo, 1944 m. vasarį, po kankinimų, karo tribunolas paskyrė mirties bausmę, ir jis buvo sušaudytas. Po mirties Cavaillès buvo suteikti Išsilaisvinimo Draugo ir Garbės Legiono Riterio vardai.

Tremties metu Prancūzijos pietuose Cavaillès pradėjo rašyti savo svarbiausią filosofinį darbą *Sur la logique*. Vadinti šį veikalą filosofiniu tam tikra prasme yra netikslu. Nors Husserlis ir kiti fenomenologai priėmė Kanto požiūrį, kad filosofija lemia gamtos ir humanitarinių mokslų epistemologinius pagrindus, Cavaillès tokio požiūrio nesilaikė. Jo nuomone, mokslo pagrindų tyrimas turėtų parodyti, kad mokslas *qua* mokslas – čia matematika yra ypatingas pavyzdys – yra iš esmės klaidingai suprantamas, jeigu manoma, kad reikia filosofinės metakalbos formaliai paaiškinti jo sąrangą. Šiuo atveju Cavaillès mano, kad, jei kaip Kantas mėginsime pagrįsti mintį per ryšį su patirtimi, svarbiausia žinoti, kas yra mintis ir logika *vis-à-vis* naują patirtį. Čia Cavaillès nukreipia dėmesį į logikos ir singuliarumo ryšį. Ar šis ryšys reiškia, kad logika įgyja nekintamą, transcendentinį pobūdį, t.y. kad nauja patirtis yra filtruojama per amžinąsias formaliąsias struktūras? Ar galbūt tai reiškia,

kad ypatingoji patirtis gali apversti patį statinį taip, kad logika ir patirtis taps neperskiriamai susietos – pokyčiai vienoje pusėje neišvengiamai sukels gilumines pasekmes kitoje?

Kantas, o dar anksčiau Port Rojalio gramatikai pirmenybę teikė pagrindžiančiam ego, arba sąmonei, aiškindami logikos ir gramatikos taisykles. Besąlygiškai, nenuginčijamai logikos taisyklės, kaip ir protavimas, turėtų priklausyti sąmonės galiai. Todėl logika galėtų būti pačios sąmonės sąranga. Logika turėtų būti vidinė žmogaus psichologijos savybė. Laikantis tokio požiūrio, sąmonė pati savaime yra organizuota, tačiau jos turinys atsitiktinis arba sąlygotas. Taigi nekintanti ir visiškai formali sąmonė susiduria su heterogeniniu patirties turiniu. Žinoma, Kantas puikiai įrodo, kad forma ir turinys yra neatskiriami: negali būti jokios patirties be konceptų ir nėra jokios minties be turinio. Nepaisant to, Kantas, o vėliau ir Husserlis mato formaliąją lygybės pusę, susijusią su logikos taisyklėmis, kurios turėtų būti transcendentinės ir nekintamos: turinys gali keistis, bet forma visada lieka ta pati. Remdamasis tuo Cavaillès tvirtina, kad: „Sąmonės filosofijoje logika yra transcendentinė arba jos iš viso nėra“[4].

Panašus požiūris buvo pritaikytas mokslams, remiantis logika ir matematika. Viena vertus, yra fiksuotas formalus mokslo pagrindas, kita vertus, pažinimas, manoma, kyla iš fizinio, išorinio pasaulio. Matematikoje šis požiūris toliau buvo vystomas intuityvistų, įrodinėjančių, kad matematikos aksiomų pagrindas yra pats fizinis pasaulis. Greičiau tuo norima pasakyti, kad matematikos formalizavimas (intuityvistams) neišvengiamai susijęs su sąmone, kaip ir žmogaus sąmonė yra fizinis pasaulio vienetas. Tuo remiantis tyrimo pagrindas turi būti materialus pasaulis.

Kai 1817 m. Bolzano parodė, kad mokslas negali būti ir toliau suprantamas tik tiesiog kaip tarpininkas tarp žmogaus proto ir išorinės realybės, jis atvėrė visiškai kitokias refleksijos galimybes. Remdamasis tokiomis minties galimybėmis, Cavaillès įrodinėja, kad, nors mokslo teorija tegali būti vienybės teorija, ši vienybė yra judėjimas, o ne stagnacija – tai nėra mokslas už laiko ribų. Šiuo požiūriu „tikroji teorijos reikšmė yra ne tai, ką mokslininkas supranta kaip iš esmės laikina, bet konceptualus vyksmas, kuris negali būti sustabdytas“[5]. Apibendrinant, mokslas neredukuojamas į mokslininko ketinimus, kaip manė sąmonės filosofai nuo Descartes'o iki Husserlio; greičiau mokslo pagrindus sudaro konceptų formavimas ir jų istorija. Taigi mokslas *keičia* savo konceptualų lygį, jis nelieka amžino įšalo būklės, kaip Kanto transcendentalizme.

Savo argumento patvirtinimui ir paaiškinimui Cavaillès pasitelkia keletą reikšmingų terminų. Pirmasis yra „struktūra“. Kadangi mokslo prigimties tyrimas yra paties mokslo veikla, mokslas yra „mokslo mokslas“. Jo teiginiai nėra struktūriniai, tačiau iš karto atsiranda kaip mokslo judėjimo atspindys. Šis judėjimas, sako Cavaillès, yra struktūros atitikmuo. Taigi struktūra yra paties mokslo saviraiška.

Atskleidimas, atitinkantis struktūros judėjimą, yra to, kas atskleidžiama, atitikmuo. Atskleidimo formos nėra atskirtos nuo atskleidimo. Atskleidimas išreiškia esminį viso Cavaillès projekto terminą, ir tai yra „demonstravimas“.

Demonstravimu Cavaillès mėgina apimti visą mokslą. Aptardami tokį požiūrį, gali-

me sutelkti dėmesį į ryšį tarp matematikos ir fizikos. Pagal Kanto epistemologiją, santykis tarp matematikos ir fizikos gali būti suprantamas kaip „grynojo" mokslo santykis su „taikomuoju". Naujieji fizikos fenomenai gali būti aiškinami ir suprantami aprioriniais matematikos terminais. Kita vertus, Cavaillès mano, kad tikrasis mokslas niekada neišsižada to, ką jis demonstruoja. Visas mokslas yra neatskiriamas nuo demonstravimo. Iš tikrųjų nėra jokios „grynesnės" gryno mokslo pusės už „taikomąją". Taigi demonstravimas yra tiesa ne dėl tam tikros teoremos, kuri pateikiama, bet dėl būtinojo logikos judėjimo. Taigi mokslo logika yra *pats* demonstravimasis, kuris yra struktūra, kalbanti apie save pačią.

Kad tai būtų aiškiau suprantama, Cavaillès parodo, kaip mokslo judėjimas įtvirtinamas jungimo procesu, t.y. savo logika. Užuot empirinio turinio metaforai suteikęs formalų tūrį (i.e. konceptus), Cavaillès vertina jungimą kaip ryšio tarp formos ir turinio pagrindą. Mokslo jungimas, kuris galimas logikos dėka, yra mokslas kaip demonstravimas. Nėra jungimo judėjimo pradžios – ar pabaigos – tai būtų įmanoma tik tuo atveju, jeigu remtumės Kanto epistemologija. Cavaillès pripažįsta, kad visada yra pagunda įbrukti matematiką į vaizdingas patirties konstrukcijas, kaip būdinga Kanto požiūriui.

Cavaillès baigia savo dėstymą aptardamas Husserlio fenomenologinę mokslo filosofiją. Čia jis parodo, kad pagrindinės fenomenologijos prielaidos, kiek jos susijusios su matematika, sustiprina sąmonės ir transcendencinio ego primatą. Nes, net jeigu sąmonė visada yra kieno nors sąmonė ir net jeigu Husserlis buvo linkęs konstruoti griežtą (skaityk: mokslinį) konceptų statinį sąmonės turinio analizei, sąmonė savo vidinės struktūros lygmeniu yra iš esmės formalus vienetas be jokio būdingo turinio. Tai yra būtent taip, nors Husserlis ir atskiria formaliąją logiką, kuria yra paremti konkretūs sprendimai arba argumentai, nuo *mathesis universalis* disciplinų (aritmetikos, grynosios logikos, etc.), kurios būdamos absoliučiai formalios neturi jokio empirinio pagrįstumo. Šią fundamentalią Husserlio atskyrimo teoriją Cavaillès vertina kaip dar vieną galimybę atskirti formaliąsias mokslo struktūras nuo jų konkretaus turinio.

Būtent patvirtindamas pastarąją išvadą, jis tiria Husserlio požiūrį į matematiką. Jis pažymi, kad fenomenologijos tėvas dalija matematiką į formaliąją ir taikomąją. Fenomenologai, sako Cavaillès, panašiai kaip ir loginiai empirikai, laikosi pozicijos, kad matematika neturi savo turinio. Čia Cavaillès sutelkia dėmesį į Husserlio terminą „nomologija", vartojamą matematikos aksiomų teorijai įvardyti. Nomologija suteikia vienareikšmį objektų sistemos apibrėžimą, kuris leidžia išvengti prieštaravimų ir yra savaime tautologiškas. Grynoji matematikos forma tokiu būdu atsiduria nomologijos lygmenyje, o jos taikomoji dalis, arba turinys, matomi fizikoje. Kaip matematikas, Cavaillès mano, kad skaičių teorija nėra nomologinė. Gödelio teorema, kad galimi sprendimai, kurie nėra nei aksiomų vedinys, nei jų priešingybė, neatitinka formaliosios nomologijos. Cantoro begalybės sąvoka vėlgi negali būti vertinama kaip grynai formalioji matematika. Matematika, sako Cavaillès, prasideda nuo begalybės. Taigi kaip tik todėl Husserlio filosofinis projektas nėra ypatingas. Jis gali parodyti tam tikrą progreso sąmoningumą, bet negali duoti jokių užuominų apie sąmonės, kaip

tokios, progresą; pastaroji galų gale yra grynai formali, t.y. nomologinė. Taigi mokslo progresas neturi būti suprastas kaip pažinimo istorija, bet kaip „nepaliaujamas esamo turinio tikrinimas, gilinantis ir šalinant klaidas“[6].

Tik ką pateiktos analizės pagrindu Cavaillès baigia savo studiją, sakydamas, kad nėra jokios sąmonės, galinčios generuoti savo pačios kūrinius; greičiau sąmonė yra betarpiška idėja, o ne formaliai atskirta nuo jos. Kaip mokslas yra demonstravimas (grynųjų ir taikomųjų aspektų sudėtis), taip sąmonė yra neatskiriama nuo minties ir jos realizavimo. Pagaliau visa tai reziumuojama pastaba: „Nėra sąmonės filosofijos, bet yra konceptų filosofija, galinti duoti mokslo doktriną“[7].

Jeanas Cavaillès parašė jį išgarsinusį darbą būdamas kalėjime pietų Prancūzijoje, kai šalis buvo okupuota. Jis neįstengė parašyti įvado, kurį laikė būtinu ir kuris turėjo padaryti sunkiai suprantamą kūrinį labiau prieinamą. Jis dalyvavo istorijoje, nors ir atmetė egzistencialistinį jos aiškinimą. Trumpai tariant, kaip Canguilhemas priminė mums, Cavaillès kovotojo (vaidmuo, kurį jis vertino kaip savo paskirtį ir kuris kilo iš tam tikro loginio griežtumo) veikla nutraukė jo trumpą filosofo ir mokslo istoriko karjerą. Filosofas, kuris mokslą mato kaip demonstravimą, kaip struktūrą ir kaip konceptų istoriją, nesiremiančią cogito, be kita ko, mirė veikdamas. Jo mirtis, kaipo tokia, atėjo, kad pateiktų tam tikros rūšies demonstravimą – kaip unikali gyvenimo ir intelekto sintezė. Ir vėl Georges'o Canguilhemo žodžiais tariant, Cavaillès filosofo gyvenimas nebuvo pasirengimas mirčiai, jo mirtis buvo pasirengimas filosofijai.

Pastabos

1 Jean Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science,* Paris, Vrin, 4 leid., 1987. Šio darbo pavadinimą pateikė teksto sudarytojai Georges Canguilhem ir Charles Ehresmann.
2 ibid., p. 78.
3 Kitos detalės apie Jean Cavaillès gyvenimą ir karjerą paimtos iš Georges Canguilhem. *Vie et mort de Jean Cavaillès,* Ambialet, Pierre Laleure, „Les carnets de Baudasser“, 1984. Šis tekstas sudarytas iš trijų Canguilhemo paskaitų, skirtų Jean Cavaillès atminimui ir perskaitytų Strasbūro ir Sorbonos universitetuose bei per Radio France-culture atitinkamai 1967, 1969 ir 1974 metais.
4 Cavaillès, *Sur la logique,* p. 10.
5 ibid., p. 23.
6 ibid., p. 78.
7 ibid.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Bachelard, Canguilhem, Foucault

Svarbiausi Cavaillès darbai

Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques (Aksiomatinis metodas ir formalizmas. Esė apie matematikos pagrindų problemą), Paris, Hermann, 1938
Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles (Pastabos abstrakčiai aibių teorijai), Paris, Hermann, 1938
Transfini et continu (Transfinityvumas ir kontinualumas) (1943), Paris, Hermann, 1947
Sur la logique et la théorie de la science (1943 ir 1947), Paris, Vrin, 4 leid., 1987

Papildomi šaltiniai

Gaston Bachelard, „L'Oeuvre de Jean Cavaillès“ („Jean Cavaillès kūryba“) leidinyje Gabrielle Ferrières, *Jean Cavaillès, philosophe et combatant,* Paris, Presses Universitaires de France, 1950
Georges Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès,* Ambialet, France, Pierre Laleure, 1976

SIGMUND FREUD

Posakiai, kad Freudas buvo savo laikmečio žmogus – kad jis turėjo devyniolikto amžiaus buržua būdingų bruožų, kad buvo veikiamas mokslinio pozityvizmo ir vitalizmo, kad kai kurios Viktorijos epochos nuostatos nuspalvino jo pažiūras seksualumu, – tapo klišė. Tačiau kita vertus, galima vertinti Freudą kaip mąstytoją, kuris buvo ir liks kontroversiškas dėl to, ką sakė apie seksualumą bei psichiką, ir kuris nuostabiai trikdė tuo, kaip pagrindė psichoanalizę, tyrinėdamas noumeną – sapnus ir riktus – nes tai, kaip buvo manoma, yra netyrinėtina.

Freudo tekstas yra daugiau nei iššūkis tam, ką jis (reliatyviai) vadina abstrakčiąja būtimi; jis pirmiausia iškyla kaip ženklas galingo intelekto odisėjos, kurioje psichoanalizė patiria nežymius pokyčius pačiame nuolat evoliucionuojančiame tekste. Iš dalies šitie pokyčiai vyksta dėl to, jog pats Freudas ne visiškai įvaldo konceptus, kuriuos siekia paaiškinti (e.g., gyvenimas, mirtis, malonumas, ego), todėl šie konceptai patys savaime dažnai yra nestabilūs. Trumpai tariant, Freudas, kuris akcentavo būtiną interpretavimo kontinualumą ir kurio teigimu – psichoanalizė yra begalinė, šis Freudas turi būti aiškinamas „nepaliaujamai interpretuojant", ką pats ir pradėjo.

Vienas įdomiausiai interpretavusių Freudą turbūt buvo prancūzų psichoanalitikas, Jacques'o Lacano mokinys, Jeanas Laplanche'as. Jeigu trumpai, tai, Laplanche'o manymu, beveik visa Freudo kūryba tiek, kiek susijusi su mirties ir gyvenimo konceptais, pradedant „Mokslinės psichologijos projektu", parašytu 1895 m., ypač nuo 1920 m. *Anapus malonumo principo* iki 1924 m. „Ekonominės mazochizmo problemos", galı būti vertinama kaip chiazmas, kur tai, kas iš pradžių buvo gyvenimas (homeostazė), tampa mirtimi (Tanatos), o tai, kas iš pradžių buvo mirtis (nesurišta energija), tampa gyvenimu (Eros).[1] Laplanche'as parodo, kad Freudą būtina skaityti pačiam.

Sigmundas Freudas gimė 1856 m. Fribūre, žydų šeimoje. Kai jam sukako ketveri, šeima persikėlė į Vieną, kur Freudas gyveno ir dirbo iki 1938 m., kai po anšliuso buvo priverstas bėgti į Angliją. Nors visada skundėsi slogia Vienos atmosfera, Freudas ne tiktai praleido beveik visą savo gyvenimą ten, bet ir 50 metų nepakeitė adreso – garsioji Berggasse 19. Freudas buvo puikus mokinys, kiekvienais metais pirmaujantis gimnazijoje, kurią 1873 m. baigė su pagyrimu. 1881 m. jis jau turėjo Vienos universiteto medicinos mokslų diplomą, o 1885 m. laimėjo stipendiją ir išvyko studijuoti į Paryžių, Salpetrière, kur jam vadovavo žymusis Jeanas Martinas Charcot. Charcot ne tik atvėrė Freudui galimybę vertinti psichikos ligą rimtai, diagnozuodamas ją kaip isteriją ir naudodamas hipnozę; jis taip pat buvo mokytojas iš Dievo malonės, kuriuo Freudas žavėjosi. Grįžęs į Vieną 1886 m., Freudas imasi gydytojo praktikos. Mirė Londone 1939 m.

Studijuodamas universitete būsimasis psichoanalitikas dirbo fiziologo ir pozityvisto Ernsto Brücke's laboratorijoje. Jaunąjį Freudą anksti paveikė Brücke's amžininkas ir įtakingas kolega Hermannas Helmholtzas, kuris, beje, rašė ir apie termodinamiką, taip pat fiziologas ir filosofas Gustavas Fechneris. Visi trys atstovavo medicinos pozityvizmui ir vitalizmui, tris paskutinius devyniolikto amžiaus dešimtmečius viešpatavusiems tiek Vienoje, tiek visur kitur. Jų įtaka ypač juntama Freudo „ribotos" ir „neri-

botos“ psichikos energijos teorijoje, kuri buvo išdėstyta po mirties publikuotame jo veikale „Mokslinės psichologijos projektas“. Tais pačiais 1895 m. Freudas ir Breueris, remdamiesi Annos O ligos istorija, paskelbia *Isterijos studijas*. Tokiu būdu Freudo psichikos aktyvumo tyrinėjimai įgavo naują kryptį. Nes tai, kas padėjo Annai pasveikti per katarsį (įtampos atslūgimą), buvo, kaip tai įvardijo pati pacientė, „kalbėjimo terapija“. „Kalbėjimo terapija“ iš esmės yra veikimo pagal fiziologų ar vitalistų psichikos modelį rezultatas: įtampa atslūgsta (pasiekiama homeostazė) kalbant ir interpretuojant, t.y. manipuliuojant reikšmėmis.

Kaip parodo Laplanche'as, atsitraukimas nuo vitalistinio psichikos modelio, pasirodęs isterijos analizėje, ryškiau matomas aptariant atvejį, aprašytą 1885 m. „Projekte“, kuris aiškiausiai atskleidžia kiekybinį psichikos modelį – psichika, kaip „nervų ligos ekonomika“ – rašė Freudas laiške Fliess. Minimas atvejis apie jauną moterį Emmą, kurią kamavo baimė eiti į parduotuves vienai. Analizėje Emma sieja savo simptomą su prisiminimu, kai ji, būdama 12-os metų, nuėjusi į parduotuvę, pamačiusi du besijuokiančius pardavėjus ir, apimta baimės, išbėgusi iš parduotuvės. Analitinis tyrimas atskleidžia, jog už šio epizodo slepiasi kitas: būdama 8-erių Emma užsukusi į parduotuvę nusipirkti saldainių, ir parduotuvės savininkas ėmęs glamonėti jos genitalijas per drabužius. Tačiau tuo metu Emmai ši patirtis nesukėlė traumos. Šių dviejų epizodų reikšmė yra ta, kad pirmasis buvo traumuojantis kaip prisiminimas, bet nekaltas kaip įvykis, tuo tarpu antrasis (chronologiškai – pirmas) – potencialiai traumuojantis kaip įvykis, bet nekaltas kaip prisiminimas būtent dėl to, jog tuo metu jis nebuvo išgyventas kaip trauma. Jis nebuvo taip išgyventas, kol aptariamasis lytinio brendimo laikotarpis nesuteikė jam tikro pažeidimo reikšmės, kad jis taptų traumuojamu psichikos prasme, bet tik kaip prisiminimo pėdsakas, tiesiog, galima sakyti, kaip perkėlimas. Perkėlimo sąvoka čia yra lemiama, nes ji leidžia traumą besąlygiškai vertinti ne kaip fizinį įvykį. Veikiau jis leidžia bet kokią traumos sąvoką žmogiškąja prasme vertinti pagal jos retrospektyvią *reikšmę*. Kitaip tariant, fiziologinis ir vitalistinis psichikos supratimas yra neteisingas. Taigi pati perkėlimo, kurį Freudas išsamiausiai aptarė *Sapnų interpretavime*, realybė atsiskleidė Freudo teksto struktūroje, kai jis buvo priverstas pakeisti savo pozityvistinę psichikos gyvenimo teoriją, atsižvegdamas į pačios psichikos – tiek savo paties psichikos per savianalizę, tiek ir savo pacientų – faktus.

Taigi psichika yra daugiau reikšmių struktūra nei fizinis vienetas. Ji susijusi su simboliškumo procesais, todėl reikalauja aiškinimo. Kai aiškinimo elementas tampa lemiamu psichikos gyvenimui, kiekybinis – vėliau bihevioristinis – psichikos modelis tampa neadekvatus. Turbūt labiau nei visa kita ši ryški perskyra tarp fizinio, biologinio ir simboliškojo lygmenų Freudo darbuose tapo daugybės ginčų ir nesusipratimų šaltiniu. Kalbant apie seksualumą, pvz., daugelis anglų ir amerikiečių aiškintojų buvo pastūmėti atmesti Freudo seksualumo teoriją, nes matė jos biologinę, t.y. pozityvistinę, o ne simboliškumo reikšmę.

Sapnų interpretavimą Freudas pradeda aiškiai teigdamas, kad jo pastangos pateikti kuo gilesnį sapnų supratimą savo metodais skirsis nuo ankstesniųjų, nes jis nesiremś esamu sapnų kodu. Todėl jis siūlo apgalvoti sapno medžiagą, remiantis pačiu sapnu.

Freudas parodo, jog kiekvieno sapno interpretavimas turi būti skirtingas, nes sapnas yra noro išsipildymas – paprasčiau tariant, noro, kurio negalima suprasti iš manifestuojamo sapno turinio. Sapnas visada slepia pranešimą, susijusį su sapnuotojo seksualumu. Suprastas pažodžiui šis tvirtinimas daugumai žmonių gali atrodyti (atrodo!) neįtikėtinas. Kaip galima būti užtikrintam, jog sapnas būtinai yra seksualinis? Atsakome: todėl, kad seksualumas būtinai yra slepiamas, reikia pridurti – turi būti slepiamas. Tai reiškia, kad jis turi reikštis ženklais bei simboliais. Tai nėra gyvuliškas potraukis (nors pats Freudas kartais taip mano), bet jis glūdi visuose socialinio ir kultūrinio gyvenimo perkėlimuose. Šiuo atveju perkėlimas reiškia perstūmimą. *Sapnų interpretavime* Freudas apibrėžia perkėlimą kaip vieną sapno veikimo būdų – slaptą nesąmoningą sapno pranešimą. Sutirštindamas jis formuoja dalį pirminio proceso. Perkėlimas paremtas tuo, jog manifestuojamo sapno turinio elementas ar elementai gali būti nereikšmingi arba jų gali iš viso nebūti latentiniame sapno turinyje: sapno mintyse. Sutirštinimas savo ruožtu atskleidžia sapno turinio menkumą, palyginti su daugybe jame potencialiai slypinčių sapno minčių. Kiekvienas sapno elementas gali sukelti vis daugiau asociacijų. Freudas tai vadina viršdeterminacija. Šitaip perkėlimas ir sutirštinimas verčia ieškoti sapno interpretavimo (sapnas negali būti suprastas tiesiogiai). Ir dar – pastarieji du procesai atspindi sapno darbą, slepiantį tikrąją sapno reikšmę (neišvengiamai seksualinę), kuri leidžia išpildyti norą: slaptą pasąmonės mintį.

Kaip jau minėta anksčiau, Freudo išeities taškas yra teiginys, kad nėra jokio išankstinio sapnų interpretavimo kodo. Kiekvienas elementas (paprastai vaizdinys) turi būti interpretuojamas tarytum pirmą kartą. Taip yra todėl, kad sapnas yra ne tiek kalbinių procesų produktas, kiek savarankiška kalba, tam tikra prasme ideolektas. Galbūt todėl, kad Freudas parodė, kaip smarkiai sapnas veikia kalbą ir interpretavimą, jo veikalai turėjo įtakos sritims, nesusijusioms su psichoanalize, tačiau susijusioms su tekstų interpretavimu.

Freudas parodo, kad norint suprasti perkėlimo ir iškraipymo reikšmę sapnuose, būtina suvokti slėpimo vaidmenį. Slėpimas, žinoma, glaudžiai susijęs su pasąmone. Būtent pasąmonės sapnų mintys yra slepiamos. Viena vertus, sapnuotojas – taigi ir tiriamasis – slepia skausmingus ir traumuojamus seksualinės prigimties prisiminimus; slėpimas tokiu atveju pirmiausia tampa gynybos forma. Dėl Jacques'o Lacano veikalų įtakos slėpimas buvo interpretuojamas labiau struktūralistiškai. Slėpimas čia yra siejamas su ankstyvuoju subjekto formavimusi per kalbą ir simboliškumą. Tai kaip tik ir turėtų suteikti galimybę atskirti subjektą nuo objekto. Tačiau tokiu atveju kodėl būtina atskleisti slepiamą medžiagą? Jei slėpimas yra struktūrinė būtinybė, kodėl gi reikia jį „išrengti"? Atsakymas iš dalies, kaip parodo Freudas, yra tas, jog slėpimas gali liautis, sukeldamas simptomą (kurį Freudas vadina kompromiso formavimusi) ir pasikartojimą pasąmonėje. Pirmasis atrodo nesuprantamas subjektui, antrasis dažnai aplenkia sąmonę. Abiem atvejais tikslas yra išsiaiškinti simptomą ir pasikartojimą, šitaip patvirtinant ir galbūt išplečiant simboliškumo plotmę. Pasąmoninga yra *par excellence* seksualinė trauma: būtent tokia, kuri negali būti išsakyta ar simbolizuojama ir kuri atpažįstama tik per savo simboliškumo

raišką. Šiuo pagrindu nešvankumas būtų pereinamoji jungtis tarp simboliškumo ir pasąmonės (traumos).

Freudas dar žinomas kaip Edipo komplekso koncepto kūrėjas. Paprastai tariant, tai Freudo pastebėtas fenomenas (aptinkamas ir jo paties savianalizėje), kai sūnus (kaip Edipas graikų mite) nori užbaigti su tėvu, kad miegotų su savo motina. Ši tema iškyla *Toteme ir tabu*, kur Freudas remiasi mitu apie žiauraus tėvo nužudymą ir sunaikinimą Darwino pirmykštėje bendruomenėje. Sūnūs, atgailaudami ir išpažindami savo kaltę, iškart atlieka lytinį aktą su tėvo moterimi, tokiu būdu įveda simboliškumo tvarką – įstatymo tvarką. Tiek Edipas, tiek pirmykštės bendruomenės istorija iliustruoja , kokiu būdu pasąmonė visada mėgina išvengti slėpimo (pirminis procesas), apeidama simboliškumo tvarką (antrinis procesas). Taip palieka žymę simboliškume kaip simptomas (toks, kaip kalbos riktas).

Daug ginčų sukėlusi Freudo minčių gija yra „ego" sąvoka. Freudas apibrėžia ego pagal kitus du terminus: „id", arba emocinės energijos išteklių, ir „superego" – idealųjį ego, atstovaujantį išorinei realybei. Didžiausi nesutarimai kilo dėl to, ar ego tolygus visai asmenybei – šiuo atveju jis vienytų id ir superego, – ar tai vienetas, siekiantis atsiskirti nuo kitų dviejų (id ir superego). Pirmasis požiūris leidžia suvokti ego kaip visiškai identišką sau, tuo tarpu antrasis iškelia abejonę dėl pačios savo identiteto galimybės.

Kitas sunkinantis ego problemą veiksnys yra narcisizmas. Čia ego subjektas tampa objektu pačiam sau, vėlgi sukeldamas abejonių dėl asmenybės identiteto sąvokos. Šiuo atveju amerikiečių egopsichologai linkę vertinti ego kaip suvokimo bei sąmonės centrą, o tai sudaro galimybę ego vertinti kaip visiškai sąmoningą. Kaip Laplanche'as ir Pontalis pabrėžė, ir ką čia dar bepasakysi, Freudo tekstas, be jokių abejonių, turi dviprasmybių, susijusių su ego, ir galime pridurti, gerąja prasme su daugeliu psichoanalizės konceptų. Turbūt to ir tegalima tikėtis iš nuolat evoliucionuojančios *oeuvre*, kurios galutinis tikslas suvokti savo pačios atsiradimo mechanizmus.

Freudas paliko plataus diapazono ir heterogeninę *oeuvre*: veikalus, paremtus biologiniu psichikos modeliu, metapsichologinius veikalus, iškeliančius esminius konceptus, klinikinių atvejų apžvalgas, autobiografines ir istorines apybraižas; antropologijos ir istorijos medžiagą; kasdienio gyvenimo studijas bei didaktinius veikalus, siekiančius paaiškinti psichoanalizę visuomenei. Tačiau turbūt apskritai ką jis paliko, yra *oeuvre,* nesistengianti slėpti savo raidos: klaidingi išeities taškai, atradimai, nepaliaujamai formuojami pagrindiniai konceptai – visa yra regima. Ir tai reiškia, jog šiuolaikiniam skaitytojui Freudas yra ypač aktualus, nes jo tekstai labiau nei bet kada šaukiasi interpretavimo.

Pastabos

1 Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, vert. Jeffrey Mehlman, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Foucault, Irigaray, Kristeva, Lacan

Svarbiausi Freudo darbai

Svarbiausias visų Freudo raštų anglų kalba žinynas yra *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (toliau *SE*), vert. ir leidėjas James Strachey,

bendradarbiai – Anna Freud, Alix Strachey ir Alan Tyson, London, Hogarth Press, 1962–1975. Straipsnyje paminėtų darbų pirmojo leidimo data ir SE tomų numeriai:

Studies in Hysteria (1895) (su Joseph Breuer), SE, 2
„Project for a scientific psychology“ (1950) (išspausdintas po mirties), SE, 1
Beyond the Pleasure Principle (1920), SE, 18
„The economic problem of masochism“ (1924), SE, 19
The Interpretation of Dreams (1900), SE, 4–5
Totem and Taboo (1912–1913), SE, 9

Papildomi šaltiniai

Brennan, Teresa, *The Interpretation of the Flesh: Freud and Femininity*, London and New York, Routledge, 1992
Gay, Peter, *Freud. A Life for Our Time*, New York, Anchor-Doubleday, 1989
Jones, Ernest, *The Life and Work of Sigmund Freud*, t. 3, New York, Basic Books, 1953–1957
Laplanche, Jean, *Life and Death in Psychoanalysis*, vert. Jeffrey Mehlman, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976
Weber, Samuel, *The Legend of Freud*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982

Freudo vertimai į lietuvių kalbą

Anapus malonumo principo. Kūrinių rinktinė. Iš vokiečių k. vert. Antanas Gailius, Vilnius, Vyturys, 1999
Psichoanalizės įvadas. Paskaitos, iš vokiečių k. vert. Austėja Merkevičiūtė (ALK), Vilnius, Vaga, 1999
Kasdieninio gyvenimo psichopatologija: (apie užmiršimą, kalbos klaidas, supainiojimus, prietarus ir apsirikimus), Zigmantas Froidas, iš vokiečių k. vert. O. Meiglienė, Vilnius, Mokslas, 1992

MARCEL MAUSS

Beveik neįmanoma pervertinti intelektualinės Marcelio Mausso reikšmės mažiausiai dviem prancūzų mąstytojų kartoms. Be Bataille, Dumézilio ir Lévi-Strausso, Maussas taip pat buvo svarus atramos taškas naujai mąstytojų kartai, tarp jų ir Bourdieu, Baudrillard'ui, Derrida ir Foucault. Mausso teorija apie dovaną ir mainų prigimtį vadinamosiose archajinėse visuomenėse ypač užvaldė struktūralizmo įkvėptus mąstytojus, tokius kaip Lévi-Straussas, tuo tarpu kiti, kaip Bourdieu ir Foucault, yra daugiau susiję su Mausso mąstymu apie kūno technikas. *Habitus* yra Mausso paminėtas terminas, dar prieš jį išplėtojant Bourdieu; o Foucault „kūno technologijos“ sąvokos kilmė yra lengvai atpažįstama iš Mausso požiūrio, kad kūno technika iš tikro yra „technika be instrumento“: prancūzų terminas *technique* turi papildomą, ne vien technikos, bet ir technologijos reikšmę. Kūno technika yra technologija, kadangi ji gali būti perduodama per veiklos sritis, ir dėl to ji turi būti bent iš dalies objektyvizuota (i.e. formalizuota).

Maussas, Emile'io Durkheimo sūnėnas ir mokinys, gimė 1872 m. Epinale, mirė 1950 m. Paryžiuje. Kaip ir jo dėdė, jis užaugo žydų ortodoksų aplinkoje. 1895 m. jis buvo trečiasis tarp išlaikiusiųjų *agrégation* egzaminus iš filosofijos, po to jis studijavo graikų, lotynų, hebrajų ir senąją persų kalbas Ecole Pratique des Hautes Etudes.[1] Apie 1902 m. Maussas tapo Ecole Pratique des Hautes Etudes Penktojo skyriaus, kur dėstė „necivilizuotų tautų religijų istoriją“, *vyresniuoju asistentu*. Pirmojo pasaulinio karo pradžioje Maussas savanoriu išėjo į karinę tarnybą ir tarnavo vertėju Britanijos armijoje, už narsą jam buvo pareikšti du pagyrimai, be to, jis buvo apdovanotas dviem karo kryžiais. Patirtis, įgyta armijoje, suteikė jam galimybę studijuoti skirtingas kūno technikas, pastebėtas Britanijos, Australijos ir Prancūzijos kariuomenėse. Vėliau, ra-

šydamas apie kūno technikas, Maussas padarys pastabas apie australų kareivių sugebėjimą tupėti poilsio metu, tuo tarpu jis, prancūzas, turėdavo likti stačias, nes kaip ir kiti europiečiai neturėjo tokių sugebėjimų. Priešingai nei jo dėdė, Maussas buvo labiau bohemiškas, turėjo socialistinių aspiracijų; jis domėjosi egzotika, gynė Debussy ir Picasso kūrybą ir visada buvo atviras naujam socialinių ir kultūrinių formų supratimui. 1925 m. Maussas įsteigė Institut d'Ethnologie, o 1930 m. buvo išrinktas į Collège de France ir buvo jos nariu iki pat išėjimo į pensiją 1940 m.

Auka: jos prigimtis ir funkcija 1899 m. išleista Mausso kartu su H. Hubertu. Tačiau Maussas įgijo pripažinimą ir tapo įtakingas labiau dėl savo straipsnių, paskelbtų durkheimistų sociologiniame laikraštyje *L'Année sociologique*, o ne dėl kurios nors savo monografijos. Jis taip pat buvo labai gerbiamas ir žavus mokytojas. Anot Georges'o Dumézilio, kuris labai trumpai klausė Durkheimo (Mausso mokytojo), Maussas retai ruošdavosi paskaitoms, tačiau jis turėjo nepaprastą visuotinumo pojūtį savo didžiulio ir plataus išsilavinimo dėka.

Be abejonės, iš dalies dėl Claude'o Lévi-Strausso garsaus *Marcelio Mausso darbų įvado*,[2] geriausiai žinomas Mausso darbas yra jo *Essai sur le don* (vert. į angl. k. – *The Gift*), pirmą kartą paskelbtas *Année sociologique* 1923–1924 m. tome. Nors išoriškai dovana skiriasi nuo prekės (mainų pagrindas pinigų ekonomikoje) tuo, kad joje dar aiškiai neatsiskleidžia atsilyginimas, iš tikrųjų, tvirtina Maussas, dovana reiškia trigubą įsipareigojimą: duoti, priimti, atsilyginti. Tad pagal daugelio visuomenių etnografiją – bet ypač tų, kurias aprašo kaip *potlačą* Amerikoje, *kula* Ramiajame vandenyne ir *hau* Naujoje Zelandijoje – Maussas parodo, kad dovana yra tikrasis socialinio gyvenimo pamatas – tokios rafinuotos ir diferencijuotos elgesio formos glūdi jos ištakose. Taigi dovana niekada nėra vien paprastas apsikeitimas vertingais daiktais. Ji reikalauja pagarbos ir atitinkamo laiko; tai mechanizmas, paliečiantis kiekvieną gyvenimo aspektą, užtikrinantis tiek žmonių (moterų), tiek ir materialinių gėrybių judėjimą. Mainus galime matyti vestuvėse, šventėse, ceremonijose, karo tarnyboje, šokiuose, iškilmėse, mugėse ir pan. Ir net kai mainai yra susiję tik su tam tikros rūšies objektais, reikėtų prisiminti, kad tie objektai nėra tiesiog negyvi, bedvasiai daiktai, kokiais jie yra laikomi kapitalistinėse, labai diferencijuotose visuomenėse. Greičiau objektai turi „sielą", dvasingumą, ir todėl toks objektas nėra paprastas objektas – priešingai, kol žmonės teiks jiems dvasingumą – dažniausiai vadinamą *mana* – jie taip pat bus objektai, kurie iš dalies gali būti mainų sistemos dalis.

Priešingai nei gėrybių kaupimas dėl jų pačių gausybės, būdingas kapitalistinėms visuomenėms, dovanų visuomenei būdingas išlaidumas – dovanojimas – ir prestižo siekimas. Pavyzdžiui, Šiaurės Amerikoje potlačo esmė yra įpareigojimas dovanoti. Prestižą ir garbę pasiekia ir išsaugo tas, kuris gali išleisti kiek daugiausiai leidžia jo galimybės, taip pat ir gavėją įpareigodamas prilygti dovanotojo dosnumui. Tai yra tikslinga bent jau tol, kol potlačas netampa grynos destrukcijos orgija, t.y. visišku išlaidavimu be jokio grąžinimo. Svarbiausia, žinoma, – į dovanas reikia dėmesingai atsakyti, taip dar labiau iškeliant reikalavimus.

Kalbant apie mainomų dalykų prigimtį dovanų sistemoje, būtų klaidinga tvirtinti, jog yra apsiribojama vien materialinėmis

gėrybėmis. Iš tikrųjų Mausso esminis pastebėjimas yra tas, jog faktiškai viskas – tarnyba, lyčių simpatijos, šventės, šokiai, etc. – yra sujungta į sistemą. Individas arba grupė, neprisiimantys įsipareigojimų, kylančių iš dovanų sistemos, patiria karo riziką.

Nors kapitalistinės visuomenės struktūra nėra priklausoma nuo bendrųjų visuomeninių įsipareigojimų, susijusių su dovanojimu, tačiau, tvirtina Maussas, būtų teisinga pasakyti, ir istoriškai akivaizdu, jog Vakarų teisės ir ūkio sistemos iš tikrųjų atsirado iš į dovanų visuomenes panašių institucijų. Tačiau moderniose kapitalistinėse visuomenėse išsivystė nuasmenintas ir apskaičiavimo požiūris, kur piniginio lygiavertiškumo sąvoka išstūmė moralinį įsipareigojimą ir kovą už prestižą, būdingą dovanojimui. Užuot apėmusios visas gyvenimo sritis, teisė ir pinigų ekonomika vystydamosi įtakojo mainų formalizavimą ir atskyrė viešąją sferą nuo privačios.

Maussas savo studiją užbaigia apibendrindamas svarbiausius dalykus. Pirmiausia jis pastebi, kad dovana vis dar yra persmelkusi „mūsų pačių" visuomenes, tačiau daug primityvesne forma. Ypatingos religinės apeigos, vestuvės ar gimtadieniai vis dar yra progos dovanojimams ir sąmoningam pojūčiui, kad reikia atsilyginti, nes „privalome grąžinti daugiau, nei gavome"[3]. Nepajėgumas atsilyginti gali palikti gavėją blogesnėje padėtyje *vis-à-vis* geradarį. Lieka atviras klausimas, ar į labdarą ir socialinę gerovę reikėtų žvelgti iš šios perspektyvos, nes galima tikėtis, jog bus atlyginta, ir puikuotis, be to, labdara teikiama ir iš utilitarinių paskatų, ko visiškai nėra dovanojimo mainų atveju. Visuomenėse, kurių socialinė struktūra yra grindžiama tik dovanojimu, nėra jokios sferos, nepriklausančios mainams. Žmonės taip pat yra šios mainų sistemos dalis. Tai tokia mainų sąvoka, kuri aiškiai turi būti skiriama nuo utilitarinių motyvų. Daug labiau, nei ekonominiai mainai vadinamosiose labai diferencijuotose visuomenėse, kurioms būdingas viešosios ir privačios sferos atskyrimas, dovana yra pati sau tikslas; net jei ji iš tikrųjų yra asmens *manos* klausimas, ar neapibrėžiama kokybė prestižo, kuris yra svarbiausias ir neatsiejamas nuo dovanojimo (ir priėmimo) akto. „Duoti, vadinasi, parodyti pranašumą."[4] Dovana sudvasina socialinę struktūrą, nes paliečia kiekvieną gyvenimo faktą, todėl ji yra pavyzdys to, ką Maussas vadina „totaliu socialiniu faktu". Dovanų mainai, būdami būdingi individualiam ar grupės lygmeniui, yra socialinis faktas *par excellence*. Individo ir grupės laimė yra neatsiejama nuo visuomenės, kaip visumos, laimės. Norint suprasti individualaus dovanojimo akto prasmę ir reikšmę, būtina suvokti visos socialinės struktūros prigimtį. Jau pati triguba dovanos sąranga, apimanti dovanojimą, priėmimą bei atsilyginimą, aiškiai atskleidžia totalaus socialinio fakto idėją.

Manos sąvoka, kuri, kaip manoma, yra susijusi su neapibrėžiama prestižo kokybe dovanų sistemoje, buvo aptarta Mausso ankstesnėje esė apie magiją.[5] Joje autorius pastebi, kad *mana* yra viena iš sunkiai suvokiamų konceptų, nors antropologai manė, jog yra jį perpratę. *Mana* yra gana miglotas terminas, kurio neįmanoma griežtai apibrėžti. Iš tikro, kaip Maussas sako, yra tikra „*manos* begalybė"[6]. *Mana* nėra paprasčiausiai vien tik jėga, būvis, bet taip pat „veiksmas, kokybė ir būsena". Šis žodis vienu metu yra „daiktavardis, būdvardis, veiksmažodis"[7]. *Mana* negali būti patirties objektas, nes ji absorbuoja visą patirtį. Dėl to

ji yra tokio pat lygmens, kaip ir šventenybė. Maussui tai reiškia, kad *mana* turi dvasingumą, kuris atitinka kolektyvinį mąstymą, kuris yra pačios visuomenės atitikmuo.

Tuo tarpu magija yra neteisėta, ir ja siekiama to, kas visuomenės uždrausta. Magija yra privatus, slaptas ir individualus veiksmas. Ji yra atskirta, paslaptinga, slapta ir fragmentiška. Ji apima nesocialinę socialinio pasaulio pusę, ir todėl vienu metu yra ir grėsmė socialumui, ir riba, suteikianti jam reikšmę. Burtininkai gali būti moterys, vaikai, svetimšaliai – bet kuri „neprofesionali“ būtybė.

Tad *mana* ir magija iškelia tikslių socialinių ryšių prigimties klausimą. Pasak Lévi-Strausso, vien tai, kad *maną* sunku apibrėžti, reiškia, jog ji iš esmės neapibrėžiama; arba kadangi *mana* gali prisiimti daugybę reikšmių, ji yra „kintamas signifikantas“, neapibrėžiamas „x“, analogiškas „nulio“ fonemai, kurią iškėlė struktūrinė lingvistika. Tokia fonema neturi jokios savo reikšmės, bet gali įgauti įvairias reikšmes priklausomai nuo konteksto ir jos kintamo ryšio su kitomis reikšmėmis. Tai reiškia, jog *mana* gali būti interpretuojama tik sinchroniškai duotuoju momentu, o ne evoliucine prasme, kur reikšmė turėtų būti kilusi iš praeities, t.y. diachroniškai. *Manos* ir „kintamo signifikanto reikšmės“ palyginimas buvo Lévi-Strausso pavartotas jo įžymioje 1950 m. esė apie Maussą, kur tvirtinama, jog Maussas yra linkęs į struktūralizmą.

Iš *manos* ir dovanos struktūrinės interpretacijos kyla daug papildomų reikšmių. Pavyzdžiui, gali būti atkreiptas dėmesys į socialumo prigimtį, kylančią iš *manos* ir dovanos, kaip „totalaus socialinio fakto“, jei socialumas suvokiamas kaip kalbos struktūros analogija. Tokiu atveju socialumas neiškyla aikštėn vien dėl esamų socialinių faktų, kaip natūraliosios kalbos gramatika nėra iš karto suvokiama ja kalbančio asmens. Lévi-Straussas tvirtina, jog panašiai mainai nėra iš karto pamatomi empiriškai stebint, iškyla tik trys būtinieji veiksmai: duoti, priimti, atsilyginti. Mainų sąvoka paaiškina ryšį tarp trijų elementų; ji neatsispindi pačiuose faktuose, bet turi būti suformuota iš šių faktų.

Kitoje svarbioje studijoje Mausso istorinis ir kontekstualus požiūris į socialinį fenomeną, ko gera, yra dar ryškesnis. Savo svarstymuose apie *„kūno technikas“*[8], jis remiasi *habitus*[9] sąvoka, siekdamas parodyti, jog kūno veikla yra specifinė tam tikrose kultūrose ir visuomenėse. Du elementai yra būtini, kad atsirastų kūno technika: visų pirma, technika privalo būti veiksminga ir pajėgi produkuoti norimą rezultatą, ir antra, ji turi būti įsišaknijusi tradicijoje, kurios dėka gali būti perduodama. Trumpai tariant, technika yra tai, kas gali būti perduodama. Maussui kūno technika nėra nei spontaniška, nei paprasčiausiai anatominė, nei fiziologinė. Kad parodytų laipsnį, iki kurio, kaip manoma, natūralieji veiksmai iš tikrųjų gali būti technikos rezultatas, Maussas pateikia pavyzdį, kaip jis tikrai mokė vaiką, kentėjusį dėl užsikirtimo atsikrenkščiant.

Visos kūno technikos turi savo formą. Maussas tvirtina, jog praeityje buvo klaidingai manoma, kad technika yra tik tuomet, kai yra instrumentas. Kūno technika iš tikrųjų yra kaip technologija be instrumento. Technikos samprata leidžia paaiškinti gausybės smulkių veiksmų, kuriuos kiekvienas individas atlieka kasdien visą gyvenimą, reikšmę. Technika visus šiuos savaime suprantamus veiksmus taip gerai paaiškina,

kad jie liaujasi būti pasirenkami ar grynai atsitiktiniai. Michelio Foucault „aš technikos" konceptas aiškiai remiasi Mausso šios srities tyrinėjimais. Mausso pastebėjimų reikšmė ypač akivaizdi šiuolaikiniam praktikos supratimui, kai prisimename, jog jis skiria specifines elgesio kategorijas nuo kūno technikos – nuo vadinamųjų mechaninių „fizinių-cheminių" aktų. Tai tradiciniai ir veiksmingi religinės sferos aktai, simboliškumo aktai, juridiniai aktai – aktai, susiję su bendruomenės gyvenimu, moraliniai aktai; kitais žodžiais – aktai, kurie, anot Mausso, negali būti vertinami kaip grynai fiziniai įvykiai.

Tačiau modernusis mąstymas (cf., Foucault, Bourdieu, Althusseris) suabejojo opozicija tarp manomai sąmoningai simboliško akto ir fizinės technikos. Iš tikro remiantis Pascalio tikėjimo įgijimo aprašymu: „Atsiklaupk, sudėk lūpas maldai, ir įtikėsi"[10], tvirtinama, kad net pats simboliškiausias aktas neišvengiamai susijęs su fizine technika – technika netgi yra laikoma pirmine simboliškumo reikšmės atžvilgiu. Ir tarsi patvirtindamas tai, kad ir pats abejojo, ar simboliškumo aspektą galima pagrįstai atskirti nuo fizinio, Maussas savo apmąstymus apie kūno technikas baigia sakydamas:

> Aš iš tikrųjų tikiu, kad visų mūsų mistinių būsenų priežastis yra kūno technikos, kurių dar neišstudijavome, tačiau kurios buvo tobulai išstudijuotos Kinijoje ir Indijoje jau labai seniai... Aš manau, kad tikrai yra biologinė reikšmė to, kad buvo pradėta „bendrauti su Dievu".[11]

Tad tebūnie tai pakartojimas, šiuo aspektu Mausso darbai yra nepakankamai pripažintas su kūnu susijusios šiuolaikinės minties šaltinis.

Galų gale kaip ir Lévi-Straussas turėtume pastebėti, kad Maussas, netgi aiškiau negu Durkheimas, parodė, kad individualumas, nors ir neredukuotas į socialumą, visada turi socialinę raišką. Trumpai tariant, kadangi socialiniai faktai pasireiškia tik per individus, visuomenės individe yra tiek ar netgi daugiau, kiek individo visuomenėje. Iš tikrųjų šį nuobodų ginčą, sprendžiantį, ar individas yra pirminis visuomenės atžvilgiu, ar visuomenė yra pirminė individo atžvilgiu, užbaigia Marcelis Maussas. O visiems, atėjusiems po jo, telieka tik pripažinti tai.

Pastabos

1 Šios ir kitos Mausso biografijos detalės paimtos iš Anthony Richard Gringeri, Jr., „Twilight of the Sun Kings: French anthropology from modernism to postmodernism, 1925–1950", neskelbtos Ph. D. tezės, University of California, Berkeley, 1990.

2 Claude Lévi-Strauss, „Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss" leidinyje Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie,* Paris, Presses Universitaires de France, „Quadrige", 8 leid., 1983, p. IX-LII. Angl. k. *Introduction to the Work of Marcel Mauss,* vert. Felicity Baker, Routledge & Kegan Paul, 1987.

3 Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies,* vert. W. D. Halls, London, Routledge, 1990, p. 65.

4 ibid., p. 74.

5 Marcel Mauss, „Esquisse d'une théorie générale de la magie" leidinyje Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie,* p. 1-141. Angl. k. *A General Theory of Magic,* vert. Robert Brain, London and Boston, Routledge & Kegan Paul, 1972.

6 ibid., p. 104. Angl. k., p. 111.

7 ibid., p. 101. Angl. k., p. 108.

8 Marcel Mauss, „Les Techniques du corps" leidinyje Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie,* p. 362–386. Angl. k. „Techniques of the body", vert. Ben Brewster, *Economy and Society,* 2, 1 (1973), p. 70-88.

9 ibid., p. 368–369. Angl. k., p. 73.

10 Cituota leidinyje Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays,* vert. Ben Brewster, Lon-

don, New Left Books, 1971, p. 158.
11 Mauss. „Les Techniques du corps“, p. 386, ir „Techniques of the body“, p. 87.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Bataille, Bourdieu, Dumézil, Foucault, Lévi-Strauss

Svarbiausi Mausso darbai

Sacrifice: Its Nature and Function (1899) (su Henri Hubert), vert. W. D. Halls, Chicago, University of Chicago Press, 1981
A General Theory of Magic (1902–1903), vert. Robert Brain, London, Routledge, 1972
The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies (1923–1924), vert. W. D. Halls, London, Routledge, 1990
„Techniques of the body“ (1935), vert. Ben Brewster, *Economy and Society*, 2, 1 (1973), p. 70–88

Papildomi šaltiniai

Bloor, David, „Durkheim and Mauss revisited: Classification and the sociology of knowledge“, *Studies in the History and Philosophy of Science*, 13, 4 (1982)
Carrier, James, „Gifts, commodities, and social relations: A Maussian view of exchange“, *Sociological Forum*, 6, 1 (1991 kovas), p. 119–136
Carrithers, Michael, Collins, Steven ir Lukes, Steven (red.), *Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Šioje knygoje yra išverstas Mausso darbas „Žmogiško proto kategorija“
Gane, Mike (red.), *Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, London, Routledge, 1992
Lévi-Strauss, Claude, *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, vert. Felicity Baker, London, Routledge & Kegan Paul, 1987
Ritter, Henning, „The ethnological revolution: On Marcel“, vert. John Burns, *Comparative Civilizations Review*, 22 (1990 ruduo), p. 1–18

MAURICE MERLEAU-PONTY

Net likdamas prancūzų „sąmonės filosofu“ Maurice'as Merleau-Ponty pamažu nutolo nuo Jeano Paulio Sartre'o, o galbūt ir nuo Husserlio fenomenologijos. Merleau-Ponty rėmėsi Saussure'u savo apmąstymuose ir mokymuose apie kalbą pačioje penkto dešimtmečio pabaigoje ir šešto pradžioje. Šeštame dešimtmetyje jis gerai perprato Saussure'o įtaką Lévi-Strausso kūrybai ir ėmė glaudžiai bendradarbiauti su pastaruoju, vėliau Lévi-Straussas tapo jo kolega Collège de France.

Merleau-Ponty gimė 1908 m. Kaip ir Rolando Barthes'o, Merleau-Ponty tėvas žuvo Pirmajame pasauliniame kare. Merleau-Ponty lankė Janson-de-Sailly ir Louis-le-Grande licėjus ir 1930 m. Ecole Normale Supérieure (Ulmo gatvėje) sėkmingai išlaikė filosofijos *agrégation*. Kaip daugelis savo kartos intelektualų, Merleau-Ponty lankė Kojève'o paskaitas apie Hegelį. Kurį laiką jis taip pat bendradarbiavo su katalikų dienraščiu *Esprit*. Prasidėjus Antrajam pasauliniam karui Merleau-Ponty tarnavo pėstininku ir buvo vokiečių kankinamas. Okupacijos metu buvo susijęs su nesėkmingai veikusia nepriklausoma pasipriešinimo grupe „Socializmas ir laisvė“, su šia grupe buvo susijęs ir Jeanas Paulas Sartre'as. 1945 m. buvo išleistas pagrindinis Merleau-Ponty veikalas *Suvokimo fenomenologija*. Nuo 1949 m. jis vadovavo vaikų psichologams Sorbonoje, o 1952 m. buvo jauniausias iš visų kandidatų, kada nors rinktų Collège de France filosofų vadovu; juo buvo iki pat savo staigios mirties 1961 m. gegužę.

Nuo 1945 iki 1952 m. Merleau-Ponty buvo artimas Sartre'o draugas ir bendradar-

bis, vienas pagrindinių *Les Temps Modernes* leidėjų. 1952 m. Merleau-Ponty ėmė nusivilti Korėjos karu ir Sartre'o politinėmis pažiūromis, todėl išėjo iš žurnalu tampančio Sartre'o leidinio redakcinės tarybos. Nesutarimų su Sartre'u esmė išdėstyta 1955 m. išleistoje Merleau-Ponty knygoje *Dialektikos nuotykiai,* kurioje buvęs ginklo draugas išsamiai analizuoja Sartre'o ryšius su komunizmu, taip pat suabejoja Sartre'o fenomenologijoje teikiamu prioritetu subjekto–objekto santykiams. Kaip paaiškina Vincentas Descombes, be „tarpinio pasaulio", subjekto–objekto dichotomija veda į solipsizmą: „Jeigu subjekto–objekto dichotomija būtų teisinga, tai visa prasmė kiltų iš žmogaus, o visa prasmė *man* kiltų *iš manęs*"[1].

Nuo 1952 m. Merleau-Ponty pradėjo plėtoti politinės veiklos koncepciją, kurios dėka vadavosi iš naivaus Sartre'o flirto su griežtai šališku komunizmu. Dar svarbiau, kad Merleau-Ponty pirmasis ėmė brėžti filosofijos trajektoriją, vėliau patvirtinusią išgyventos patirties reikšmę norint suprasti kalbą, suvokimą ir kūno prigimtį. Svarbiausi suvokimo ir mąstymo sąsajų aspektai, atskleisti *Suvokimo filosofijoje*, padės išsiaiškinti, apie ką kalbama.

Aptariamo veikalo pratarmėje Merleau-Ponty pripažįsta Husserlio įtaką savo filosofijai. Tokiu būdu Merleau-Ponty, kaip ir Husserlis, pabrėžia svarbą fenomenologinės redukcijos, arba *epoché* (nedalyvavimo, taip pat vadinamo „sugretinimu" ir „atskyrimu"), kurią pasitelkia siekdamas prieiti prie „esmės". Pastarosios nereikia suvokti kaip transcendentinės esmės, pateikiamos visų žinomų mokslo disciplinų ar bendrojo abstraktaus pažinimo (susijusio su erdve ir laiku), kurį individas gali turėti apie pasaulį. Fenomenologinė *epoché* greičiau suteikia priėjimą prie „išgyventos patirties" sąmonės imanentinių esmių. *Epoché* yra atskyrimas nuo duoto visiškai objektyvaus gamtos pasaulio. Šis atsiribojimas, ir Husserlis tai iš karto pabrėžia, jokia prasme nėra gamtos pasaulio neigimas. Iš tikrųjų šis pasaulis ir visas pažinimas, kurį suteikia mokslas, nagrinėdamas įvairius jo aspektus, yra visiškai pripažįstami. Kad ir kaip būtų, išgyventos patirties sąmonė – kuri visada yra sąmonė apie *ką nors* – iš esmės skiriasi nuo duoto pasaulio suvokimo arba mokslinio pažinimo. Pasak Husserlio:

> Mes nuolat nukreipiame savo žvilgsnį į Sąmonės sritį ir tiriame tai, kas joje yra imanentiško... *Sąmonė turi savo pačios būtį, kuri dėl absoliutaus savo prigimties unikalumo išlieka fenomenologinio atskyrimo nepaliesta.*[2]

Taigi daiktų esmės tyrinėjimas sąmonėje atveria „fenomenologijos mokslo"[3] sritį.

Merleau-Ponty išeities taškas yra Husserlio *epoché*. Tačiau jo tikslas nėra likti Descartes'o abejonių filosofijos struktūroje, nors Husserlis, apibrėždamas fenomenologiją, į tai linksta, Merleau-Ponty labiau rūpi prasiskverbti į pačią išgyventos patirties širdį, o tai ir yra suvokimas. Priešindamas save karteziininkų cogito – „mąstau, vadinasi, esu" – abstraktumui ir tuštybei, Merleau-Ponty parodo, jog „būti kūnu reiškia būti susietam su konkrečiu pasauliu", ir priduria: „mūsų kūnas nėra pirminis erdv*ėje*: jis yra iš jos"[4]. Iš esmės mūsų kūnas visada jau yra pasaulyje. Taigi nėra jokio kūno sau, kūno, kuris galėtų būti objektyvizuotas ir įgytų visuotinį statusą. Tuomet suvokimas visada yra įkūnytas suvokimas ir yra tai, kas yra tik tam tikrame kontekste ar situacijoje. Suvokimas savaime neegzistuoja.

Aiškindamas savąją filosofijos trajektoriją[5], Merleau-Ponty pripažįsta, jog išgyventa patirtis yra pirminė, teigdamas, jog „suvokiantis protas yra inkarnuotas protas“[6]. Be to, suvokimas nėra vien išorinio pasaulio poveikio kūnui rezultatas, nes net jeigu kūnas ir skiriasi nuo pasaulio, kuriame gyvena, vis tiek nėra nuo jo atskirtas. Iš tiesų suvokiančio organizmo tiesioginis sąlytis su aplinka ir sudaro paties suvokimo esmę. Tai reiškia, jog nėra bendrojo suvokimo – sąvokos, kuri paverstų jį abstrakčiu visuotinumu; suvokimas egzistuoja tik tiek, kiek jis išgyventas pasaulyje. Būtent „gyvoji“ suvokimo ir kūno prigimtis suteikia fenomenologiniam tyrimui gyvybingumą ir būtinumą. Dėl inkarnuotos suvokimo prigimties suvokiantis subjektas nuolat kinta, nuolat vyksta jo atsinaujinimo procesas. Sąmonė savo ruožtu su pasauliu yra susijusi ne taip, kaip mąstytojas susijęs su atskirais objektais. Iš esmės nėra bendrojo subjekto, visiškai autonomiško ir atskirto nuo objektų, kaip kad teigė Descartes'as. Greičiau sąmonė yra suvokianti; todėl idėjų tikrumas yra pagrįstas suvokimo tikrumu. Šį tikrumą nuolat turi nustatyti ir patvirtinti fenomenologinis tyrimas, nes fenomenologui nėra tobulumo, nėra visuotinio tikrumo idėjų lygmenyje. Taigi Merleau-Ponty fenomenologija priešinama Descartes'o cogito labiau nei kam kitam. Apibendrinkime: „aš suvokiu“ nėra „aš mąstau“ atitikmuo ir negali būti suvisuotintas. Tai, kad suvokiantysis subjektas yra inkarnuotas, atveria galimybę fenomenologiškai aprašyti Išgyvenamą Dabartį. Tokiame aprašyme, t.y. fenomenologinėje *epoché,* suvoktas dalykas yra to, kas apie jį pasakyta, atitikmuo. Merleau-Ponty dėsto:

> Suvoktas dalykas nėra protui priklausantis idealus vienetas kaip, pavyzdžiui, geometrijos sąvoka, veikiau jis yra visuma, atvira neribotam kiekiui perspektyvių požiūrių, kurie tarp savęs susipina, priklausomai nuo duotojo modelio, kuris ir apibrėžia, kaip tyrinėti objektą.[7]

Suvokimui suteikus inkarnuotumo statusą, kyla klausimas, kas yra tikrasis fenomenologinio aprašymo *raison d'être* ir tikroji refleksija? Merleau-Ponty atsako, jog paliktas pats sau suvokimas „pamiršta save ir yra ignoruojamas savo paties veikloje“[8]. Svarbu ne tai, kaip, atrodo, mano Merleau-Ponty, kad šitaip rizikuojame grįžti į nerefleksinę būseną, pirminę filosofijos atžvilgiu, bet tai, jog nedviprasmiškai atskyrę inkarnuoto suvokiančiojo subjekto suvokimą nuo suvokimo filosofijos pagaliau turėjome bent jau kai kurias visuotinio „aš mąstau“ versijas pripažinti kaip teikiančias pirmenybę būtent „aš suvokiu“, taip kirsdami lemiamą smūgį „aš mąstau“. Matyt, tai ir bus toji neįveikiama problema, su kuria susiduria sąmonės filosofija, siekdama išlaikyti savąją „aš esu“ prasmę (slypinčią „aš mąstau“) ir tuo pat metu imdamasi inkarnuoto subjekto heterogeninio lygmens aprašinėjimo. Savo fenomenologiniais tyrinėjimais Merleau-Ponty pateikė akivaizdų skilimą tarp sąmonės ir „Išgyventos Patirties“, skilimą kuris turi būti slopinamas.

Jeigu tai būtų istorijos pabaiga, tai, be abejonės, šį suvokimo filosofą pokario karta, išaugusi ant sąmonės filosofijos aporijų, jau seniai būtų pamiršusi, kaip pamiršo Merleau-Ponty mokytojus (tokius kaip Brunschvicgą). Kalba ir Merleau-Ponty pastangos suteikti jai svarbiausią vietą savo vėlesniuose filosofiniuose tyrinėjimuose, pa-

žintis su Saussure'o tekstais įkvėpė ankstyvąjį struktūralizmą. Pavyzdžiui, Algirdas Julius Greimas, 1952 m. išklausęs Merleau-Ponty inauguracinę kalbą Collège de France, išėjo supratęs, kad būtent Saussure'as, o ne Marxas savo rankose laikė tikrąjį istorijos filosofijos raktą.[9]

Nors dažnai sakoma, jog iš Saussure'o kalbos teorijos Merleau-Ponty perėmė tai, kas patvirtino jo fenomenologiją, vis dėlto reikėtų pridurti, kad jis pabrėžė du Saussure'o principus, kurie tapo struktūralistų kalbos teorijos ir semiotikos pagrindu. Tai yra: kalbos reikšmė kyla iš diakritinio ryšio tarp ženklų; diachroninis kalbos studijavimas negali paaiškinti jos dabartinio vartojimo prigimties. Savo nebaigtame kūrinyje *Pasaulio proza* Merleau-Ponty rašo, jog „Saussure'as puikiai parodė, kad... ne žodžio ar kalbos istorija lemia jų dabartinę reikšmę"[10]. Fenomenologas struktūrinėje lingvistikoje aptinka teoriją, kuri pabrėžia subjekto išgyventą ryšį su pasauliu. Be to, Merleau-Ponty rašo, jog Saussure'o sinchroninio kalbos matmens pirmumo sąvoka padeda suprasti kalbos, kaipo tokios, prigimtį, „išlaisvina istoriją nuo istorizmo ir sudaro galimybę naujai proto koncepcijai"[11]. Matyti kalbą sinchroniškai, teigia Merleau-Ponty, reiškia suvokti ją kaip vykstančią, o ne kaip abstraktų bendrąjį vienetą, kuris laipsniškai evoliucionuoja už laiko ribų. Iš esmės kalba yra „kalbėjime išgyvenama dabartis". Kalbėti, bendrauti – vartoti kalbą – iš dalies yra tolygu suprasti, jog tėra viena po kitos vykstančios gyvenimo dabartys. Taigi bet koks kalbėjimas *apie* kalbą pats turi būti suprantamas kaip kalbos vyksmas. Todėl savęs verta lingvistika pradeda pripažinti, jog kalba gali būti suprantama tik iš vidaus. Kitaip sakant, kalba negali būti ir toliau suprantama kaip lingvistikos istorija, tačiau istorija gali būti suprantama kaip istorinis diskursas.

Apeidamas Saussure'o *langue* (kalbos kaip sistemos) teoriją, aiškinančią, *kaip* kalba veikia *parole* (paties veikimo) naudai, Merleau-Ponty vis dėlto negali parodyti, jog kalba yra dviplanė: signifikanto lygmuo yra santykiškai nepriklausomas nuo signifikato lygmens. Ir nors Merleau-Ponty, pabrėždamas „išgyvenamą dabartį", telkė dėmesį į signifikatą (reikšmės veikimą), struktūrinė kalbotyra beveik tuojau pat po Merleau-Ponty mirties 1961 m. pasipriešino fenomenologų pabrėžiamam įkūnytam signifikato skaidrumui[12] vien tam, kad nepastebėtų kalbos, kaip signifikantų sistemos, neaiškumo.

Be to, nukreipdamas savo žvilgsnį beveik išimtinai į *parole*, kaip kalbos įkūnijimo lygmenį, fenomenologas nėra pajėgus patenkinamai paaiškinti, kaip gali būti įmanomas judesys nuo individualaus „aš kalbu" link fakto, jog kitas kalba. Įprastas (sartriškas) tvirtinimas, jog „aš kalbu" numato pripažinimą, kad „mes kalbame", vis dėlto nesugeba parodyti, kaip tas „aš" nėra paprasčiausiai pakeliamas iki „mes" galios – to „mes", kuris procese veiksmingai tampa homogenišku. Tokia išvada tėra ledkalnio viršūnė, nes fenomenologija (taip pat ir Merleau-Ponty) akivaizdžiai parodė, kad sunku įveikti bendrą kitoniškumo problemą, kurios vienas pavyzdžių yra „aš kalbu". Atmesdama bet kokią nesąmoningumo teoriją, fenomenologija priima kiekvieną subjektyvią akimirką (net jeigu ji yra įkūnyta) kaip vienybę, būdingą jai pačiai. Tuomet, iliuziškai padaugindama, šią akimirką ji iškelia iki „mes". Šis „mes" tuomet tampa vienetu: kolektyviniu vienetu. Taigi kitoniškumas ir he-

terogeniškumas, pamojus homogenine fenomenologo burtų lazdele, yra paaiškinami. Žinoma, tai Merleau-Ponty nuopelnas, kad dėl jo kūrybinės drąsos ir jo darbų dėka fenomenologijos galimybės tapo matomos.

Pastabos

1 Vincent Descombes, *Modern French Philosophy,* vert. L. Scott-Fox ir J. M. Harding, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 72.

2 Edmund Husserl, *Ideas. A General Introduction to Pure Phenomenology,* vert. W. R. Boyce-Gibson, New York, Collier Books, 1962, p. 102. Husserlio kursyvas.

3 ibid.

4 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception,* vert. Colin Smith, London, Routledge, perleista 1992, p. 148. Merleau-Ponty kursyvas.

5 Maurice Merleau-Ponty, „An unpublished text by Maurice Merleau-Ponty: A prospectus of his work", vert. Aleen B. Dallery leidinyje James M. Edie (red.), *The Primacy of Perception,* Evanston, Northwestern University Press, 1964. 8 minkšto įrišimo leid., 1989, p. 3–11.

6 ibid., p. 3.

7 Maurice Merleau-Ponty, „The primacy of perception and its philosophical consequences", vert. James M. Edie, ten pat., p. 16.

8 ibid., p. 19.

9 Žr. François Dosse, *Histoire du structuralisme I. Le champ du signe, 1945-1966,* Paris, éditions la découverte, 1991, p. 62–63.

10 Maurice Merleau-Ponty, *The Prose of the World,* vert. John O'Neill, London, Heinemann, 1974, p. 22.

11 ibid., p. 23.

12 Merleau-Ponty, pavyzdžiui, rašo: „Draugo kalbėjimas telefonu pateikia mums patį draugą, lyg jis iš tiesų būtų čia taip, kaip skambina ir sako sudie" („Indirect language and the voices of silence" leidinyje *Signs,* vert. Richard C. McCleary, Evanston, Northwestern University Press, 1964; 8 leid., 1987, p. 43).

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Lacan, Lévi-Strauss, Saussure

Svarbiausi Merleau-Ponty darbai

The Structure of Behaviour (1942), vert. Alden L. Fisher, Boston, Beacon Press, 1963

Phenomenology of Perception (1945), vert. Colin Smith, London, Routledge, 1962

Humanism and Terror (1947), vert. John O'Neill, Boston, Beacon Press, 1969

Sense and Non-Sense (1948), vert. Hubert L. Dreyfus ir Patricia Allen Dreyfus, Evanston, Northwestern University Press, 1964

Consciousness and the Acquisition of Language (Sorbonne course for the year, 1949/50), vert. Hugh J. Silverman, Evanston, Northwestern University Press, 1973

In Praise of Philosophy (1953), vert. John Wild ir James M. Edie, Evanston, Northwestern University Press, 1963

Adventures of the Dialectic (1955), vert. Joseph Bien, Evanston, Northwestern University Press, 1973

Signs (1960), vert. Richard C. McCleary, Evanston, Northwestern University Press, 1964

The Visible and the Invisible (1964), red. Claude Lefort, vert. Alphonso Lingis, Evanston, Northwestern University Press, 1968

The Primacy of Perception, red. James M. Edie, Evanston, Northwestern University Press, 1964

The Prose of the World (1967), red. Claude Lefort, vert. John O'Neill, London, Heinemann, 1974

Papildomi šaltiniai

Barral, Mary Rose, *Body in Interpersonal Relations: Merleau-Ponty,* Lanham, University Press of America, 1965. Perleista 1984

Basch, Thomas W. ir Gallagher, Sharon (red.), *Merleau-Ponty, Hermeneutics and Post-modernism,* Albany, State University of New York, 1992

Burke, Patrick ir van der Veken, Jan, *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective,* Boston, Kluwer Academic Books, 1993. Straipsnių rinkinys, pristatytas 1991 m. tarptautiniame simpoziume, skirtame Merleau-Ponty

Decombes, Vincent, *Modern French Philosophy,* vert. L. Scott-Fox ir J. M. Harding, Cambridge, Cambridge University Press, 1980

Johnson, Galen A. ir Smith, Michael B. (red.), *Ontology and Alterity in Merleau-Ponty,* Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1990

Langer, Monika M., *Merleau-Ponty's Phenomenology*

of Perception: A Guide and Commentary, Basingstoke, Macmillan, 1989

Schmidt, James, *Maurice Merleau-Ponty: Between Phenomenolgy and Structuralism,* Basingstoke, Macmillan, 1985

STRUKTŪRALIZMAS

Iškyla du struktūralistinio požiūrio aspektai: (1) pripažinimas (Chomskis neatsilaikė), kad norint suprasti kultūrą ir visuomenę būtini diferenciniai ryšiai; ir (2) kad tai reiškia, jog struktūra nėra pirminė šių ryšių realizavimo atžvilgiu. Saussure'as, net jei ir nepripažino visos savo argumentų reikšmės, inspiravo požiūrį, kad susitelkiant ties materialia praktika galima apimti visą ir dažniausiai antiesencialistinę „struktūros“ reikšmę.

LOUIS ALTHUSSER

Louis Althusseris gimė Alžyre 1918 m., o mirė Paryžiuje 1990 m. po to, kai buvo įkalintas už žmonos pasmaugimą. 1939 m. jis buvo patvirtintas *agrégation* kandidatu prestižinėje Ecole Normale Supérieure (Ulmo gatvėje). Tačiau, užgriuvus Antrajam pasauliniam karui, Althusseris buvo vokiečių suimtas, todėl nedalyvavo *agrégation* iki 1948 m. Po to buvo paskirtas „caïman"* Ulmo gatvėje, tai buvo pareigos, suteikiančios galimybę rengti kandidatus *agrégation*. Beveik keturiasdešimt metų per caïmano rankas ėjo visa prancūzų akademinio ir intelektualinio pasaulio „grietinėlė". Vienas tokių kandidatų, pvz., buvo Michelis Foucault, o kitas – Derrida. Nors Althusserio įtaka griežtai šios mokyklos tvarkai visada buvo reikšminga, tačiau ji ypač sustiprėjo septintą dešimtmetį dėl straipsnių, pasirodžiusių leidinyje *Marxui*, tuomet jis įgijo struktūralistinės pakraipos marksizmo teoretiko „vardą". Taigi nuo 1966 m. Althusseris, kaip ir Foucault, tapo vienu labiausiai cituojamų prancūzų filosofų visoje *agrégation*.[1]

Althusseris išgarsėjo – arba susilaukė prastos šlovės – dėl savo įžymiojo „antihumanizmo". Antihumanizmo dėka *Kapitalo* skaitytojas, veikiamas Teilhardo de Chardino, Frankfurto mokyklos humanisto, ir Sartre'o bei Gramscio, tiek humanistų, tiek istorikų[2], siekė sukrikščioninti marksizmą.[3] Prieštaraudamas nuostatai, kad individai visada yra pirminiai socialinių sąlygų atžvilgiu, ir vertindamas visuomenę kaip grynai struktūrinę visumą, susidedančią iš santykiškai atskirų lygmenų (teisinio, kultūrinio, politinio, etc.), kurių raiškos arba „efektyvumo" modelį lemia ekonomija, „kaip paskutinė instancija", Althusseris stebino tiek daugelį marksistų, tiek ir nemarksistų. Svarbūs tapo lygmenų skirtumai, bet ne jų raiškos vienybė, kurioje kiekviena dalis ar jos elementas gali atspindėti visumos identitetą. Dingsta individas, sąmoningai produkuojantis struktūros sąlygojamus socialinius santykius, vietoje jo kiekvienas subjektas tampa sistemos agentu.

Įžymiajame *Skaitant Kapitalą* Althusseris ne tik „skaito" Marxą, bet ir aiškiai apibrėžia skirtumą tarp „paviršinio" skaitymo, kuris paprasčiausiai nukreipia į reikšmingus teksto žodžius, ir *„simptominio"* skaitymo, siekiančio sujungti į visumą informatyviąją ir valdančiąją tikrosios teksto prasmės *problematiką*. Sureikšmindamas skaitymą Althusseris atitraukia dėmesį tiek nuo ekonomizmo, – kuris parodytų Marxą kaip klasikinės politinės ekonomijos (Smitho ir Ricardo) įpėdinį, – tiek nuo humanizmo ir istoricizmo, kuris nuo seno rėmėsi ankstyvųjų Marxo darbų – *Ekonominiai ir politiniai rankraščiai* bei *Tezės apie Feuerbachą* – autoritetu. Althusseris tvirtina, jog laikydami Marxą paprasčiausiu klasikinės politinės ekonomijos įpėdiniu, priskirtume jam pernelyg buitinę ekonomikos sampratą, kylančią iš ekonominio determinizmo, kuris kaip ir Hegelio raštuose reiškia, jog visuomenė yra socialinė visuma, susidedanti iš elementų, kurie tiesiogiai *rodo* visuomenės ekonominius santykius.

Net jei svarbiausiame Marxo veikale *Kapitale* ir galima atpažinti Hegelio arba „politinės ekonomijos" kalbą, tai yra nepakankamas įrodymas, jog Marxui gali būti priskirta ta pati problematika kaip Hegelio arba politinės ekonomijos. Vėlgi, nors komentatoriai pabrėžia atvirą Marxo tvirtinimą,

* Pirmininkaujantis.

jog jis apvertė aukštyn kojomis Hegelio dialektiką – „pastatė ją ant galvos" – taip, kad vietoje Hegelio Absoliučios Idėjos pirminiu tapo materialus pagrindas, Althusseris įrodinėja, jog toks apvertimas visiškai nereiškia, jog operuojama kitokia problematika arba kad šitaip galima išvengti Hegelio problematikos įtakos. Mat problematika žymi minties horizontą: tai yra „problemų raiškos formą"; ji riboja kalbą ir konceptus, nes jie gali būti prieinami minčiai tik tam tikroje istorinėje aplinkoje; galiausiai problematika nustato „absoliučias ir apibrėžtas galimybių sąlygas" „apibrėžtai teorinei struktūrai". Taigi radikalios Marxo naujovės daugelyje jo raštų negalėjo būti išreikštos, nes jis buvo priverstas vartoti konceptus ir kalbą, kurie buvo atsiradę iš anksčiau buvusios problematikos. Jei manytume, kad Marxas perėmė neigiamą klasikinės politinės ekonomijos požiūrį ir todėl suteikė darbininkams viršenybę prieš politinius ekonomistus, kurie būtų įveikę kapitalistus, tai šis vertinimas šiek tiek skirtųsi nuo Feuerbacho požiūrio į Hegelį. Supriešinti Feuerbacho humanizmą ir Hegelio idealizmą reiškia susipančioti toje pačioje Hegelio problematikoje, kuriai *reikalingi* – jeigu ji nori išlikti gyvybinga – tiek jos negatyvūs (tai, ką ji atmeta), tiek pozityvūs aspektai.

Taigi Althusserio srategija siekia įvesti tokią skaitymo praktiką, kuri būtų pajėgi išsiaiškinti, kaip Marxas įvykdė teorinę revoliuciją, pagrįstą visiškai nauju objektu: gamybos būdu. Marxui tai tampa nematoma socialinės visumos elementų raiškos struktūra; tai jau nebepriklauso Hegelio filosofiją ir klasikinę politinę ekonomiją atskleidžiančiai problematikai. Ši strategija yra epistemologija, skirianti marksistinę pažinimo teoriją nuo visų kitų, o ypač nuo visų empirizmo formų. Vadinasi, norėdamas įvesti gamybos būdo konceptą, Marxas turėjo atsiriboti nuo tokių pažinimo formų, kurių patikimumas rėmėsi betarpiškos patirties „akivaizdumu". Gamybos būdas (visuomenės struktūra) nepažinus betarpiškai patirčiai. Taip pat jis nepažinus, kaip sako Althusseris, jokiai pažinimo formai, pretenduojančiai būti realaus objekto dalimi. Jokia epistemologija, siejanti pažinimą ir realų objektą, negali produkuoti šio objekto koncepto. Althusserio manymu, tai tinka tiek Hegelio idealizmui (realybė = mintis), tiek klasikiniam empirizmui (realybė neatskiriama nuo jutiminės patirties). Kadangi jo pirmtakai (ir daugelis pasirodžiusių po jo) nepajėgė išvengti empirizmo – nepajėgė nutraukti ryšio tarp pažinimo ir realaus objekto, – jie taip pat nepajėgė – priešingai negu Marxas – „įžvelgti" (pateikti žinias apie) gamybos būdo, o Marxas savo ruožtu nepajėgė išvystyti gamybos būdo koncepto, nes vis dar rėmėsi empirizmo kalba. Atitinkamai tik keliuose išskirtiniuose tekstuose (1857 m. *Įvadas, Gotos Programos Kritika* ir *Pastabos paraštėse apie Wagnerį*) Marxas iš tiesų prabyla savo paties vardu. Taigi šiandieninis Marxo skaitytojas turi naudoti simptominį skaitymą, kad galėtų pamatyti Marxo atradimą. Tai ir yra teorinės revoliucijos, kurią pradėjo Marxas, konceptų įvedimas.

Neutralizavus empirizmo problematiką, pažinimas ir objektyvus pasaulis visiškai atskiriami. Iš to išeina, kad teorijos pagrįstumą lemia ne tai, ar ji tiesiogiai atitinka arba neatitinka realybę, bet kiek nuoseklios yra jos vidinės prielaidos. Panašiai ir mokslinė tiesa nėra išvedama a postiori, bet visiškai a priori: reliatyvumo teorija yra ab-

soliučiai teisinga (arba klaidinga) pirma, negu ji patikrinama realybėje. Tuo remdamasis Althusseris sugeba padaryti Spinozą tiesioginiu Marxo pirmtaku, nes Spinoza tvirtino, jog mokslas yra tiesa, nes jis sėkmingas; jis nėra sėkmingas, nes tai tiesa. Tai pagrindinis mokslo bruožas, kuris, anot Althusserio, jį skiria nuo ideologijos. Todėl ideologijos skiriamasis bruožas yra tai, kad ji pripažįsta, jog pažinimas arba idėjos yra daiktų buvimo išvestinės, nepaisant, ar tie „daiktai" yra Dievo kūrinys, kaip religijoje, ar žmogaus darbas, kaip švietėjų filosofijoje. Trumpai tariant, ideologija priima (klaidingą) daiktų akivaizdumą; ji neskatina klausimų ir vengia užduoties konstruoti pažinimo objektą.

Kai visa tai pasakyta, ką gi Marxas atrado? Peršasi du galimi atsakymai, pateikiantys du skirtingus analizės lygius. Pirmasis yra tas, kad Marxas atrado istorinio gamybos būdo konceptą, konkrečiai – kapitalistinį gamybos būdą (pridėtinė vertė, mainomoji vertė, prekė); kitas atsakymas, anot Althusserio, kad Marxas atrado istorijos mokslą, arba istorinį materializmą, taip pat dialektinį materializmą – neempirinę filosofiją, įtvirtinančią šio atradimo konceptą. Istorizmas – priešingai, pamiršta, jog marksizmas taip pat yra filosofija, o humanizmas pamiršta, jog Marxas įvedė naują mokslą – istorijos mokslą, kur istorija suprantama kaip gamybos būdų istorija. Althusseris nepaliaujamai kartoja, kad gamybos būdas yra unikalus istorinio materializmo objektas, visai kitoks negu klasikinės politinės ekonomijos ir švietėjiškos istorijos ir visuomenės teorijų objektas. Dabar Marxo dėka nebėra „visuomenės", o tik istorijoje besivystantys gamybos būdai, kurie visada yra imanentiški įvairiuose santykiškai atskiruose struktūrinės visuomenės visumos lygmenyse.

Jeigu gamybos būdas taip pat yra naujausio ekonomikos apibrėžimo atitikmuo, kaip tuomet ekonomika turėtų reikštis toje socialinėje formacijoje, kuriai ji suteikia akstiną vystytis? Ir ar atsiradę ekonomikos pokyčiai bus matomi visoje visuomenėje? Mažų mažiausiai iki ketvirto dešimtmečio vidurio atsakymas į šiuos klausimus buvo toks, kad ekonomikos (arba infrastruktūros) pokyčiai taip pat turi atsispindėti visuomenėje ir kultūroje (superstruktūroje). Todėl, jeigu kapitalizmas yra darbo išnaudojimo atitikmuo sukuriant pridėtinę vertę arba pelną, šie antagonistiniai santykiai tarp kapitalistų ir darbininkų taip pat turėtų turėti savo ideologinę išraišką socialiniame gyvenime. Kitais žodžiais tariant, darbininkas ir kapitalistas turėtų *sąmoningai* suvokti šį antagonizmą ir kovoti su juo. Šitaip ekonomika tiesiogiai turėtų *determinuoti* socialinį ir kultūrinį gyvenimą.

Truputį pagalvojus tampa aišku, kad jei galiotų šis deterministinis paaiškinimas, marksizmas vargu ar būtų reikalingas jį suprasti; tuomet remtis Feuerbacho antropologija (kuri „Žmogų" padarė visatos centru) ir Hegeliu būtų daugiau nei pakankama. Tačiau Althusseriui Marxo gamybos būdo konceptas negali būti matomas sąmonės arba ideologijos lygmeniu. Priešingai – kaip struktūrinis fenomenas jis gali egzistuoti tiktai viršdeterministiniu būdu persmelkdamas visą nagrinėjamą socialinę formaciją. „Viršdeterminizmas" yra terminas, kurį Althusseris pasiskolino iš Freudo (šis jį vartoja *Sapnų interpretavime*, norėdamas parodyti, kaip sapno mintys perkėlimo forma egzistuoja sapno manifestuojamame turinyje), norėdamas pabrėžti, kad ekonominio lygmens realybė arba gamybos būdas

tiesiogiai nesireiškia ideologijoje arba sąmonėje, tačiau perkėlimo forma egzistuoja nagrinėjamoje socialinėje formacijoje. Šia prasme sistemos prieštaravimai yra viršdeterministiniai. Jie nėra matomi betarpiškai, tačiau turi būti analizuojami, t.y. turi tapti matomi mokslo dėka.

Althusseris nebuvo pirmasis marksistas suabejojęs pernelyg dideliu ekonominės deterministinės pozicijos supaprastinimu. 1932 m., atradus Marxo *Ekonominius ir politinius rankraščius*, humanistinis marksizmas suabejojo ne tik ekonominiu determinizmu, bet ir visomis socialinio gyvenimo interpretacijomis, kurios neigė žmogaus iniciatyvą keisti socialinius santykius. Sąmonė, ideologija – politika – septintame dešimtmetyje tapo iečių laužymo vieta daugeliui radikalių visuomenės teorijų. Taigi Althusseris kritikavo tiek idėją, kad marksizmas yra humanizmas, tiek ir tai, jog tai ekonominis determinizmas. Štai kodėl, ypač apie 1965 m., jis taip intensyviai rašė apie „epistemologinį lūžį" tarp ankstyvojo ir vėlyvojo Marxo.[4] Althusseris sutinka, jog ankstyvasis Marxas yra neginčijamas humanistas, neginčijamas foerbachistas, tačiau, sako Althusseris, jis nėra Marxas. Tikrasis Marxas, kaip matėme aukščiau, atsiribojo nuo Hegelio–Feuerbacho problematikos, valdančios tiek ekonominį determinizmą, tiek humanizmą. Epistemologinis lūžis skiria ankstyvąjį ideologinį Marxą nuo vėlyvojo mokslinio Marxo.

Tačiau, jeigu Marxo mokslas atsiriboja nuo problematikos, kuri remiasi ideologija aiškindama visuomenę, ar tai reiškia, jog ideologija yra gryna iliuzija arba savotiškas mitas, kažkas neturintis realaus pagrindo visuomenės gyvenime? Lyg norėdamas atsakyti į šį klausimą ir atsiteisti už tai, kad gana brutaliai atėmė iš ideologijos marksizmo aiškinamąją galią, Althusseris 1967 m. angliškame įvade knygai *Marxui* rašė: „Jokia prasme nekaltinau ideologijos kaip socialinės realybės: kaip sako Marxas, būtent per ideologiją žmonės „įsisąmonina" savo klasinį konfliktą ir „stoja į kovą"[5]. Po trejų metų Althusseris, analizuodamas ideologiją, žengė dar toliau ir savo įžymiojoje esė „Ideologija ir ideologiniai valstybės aparatai"[6] pateikė marksistinę ideologijos teoriją. Valstybę, kuri, remiantis leninistais, nedvejodama gina buržuazijos interesus proletariato atžvilgiu, sudaro ideologiniai aparatai (bažnyčios, mokyklos, teisinė sistema, šeima, komunikacijos priemonės, politinės partijos, etc.), taip pat represiniai aparatai (policija, kalėjimai, armija, etc.). Althusseris mėgina panaudoti savo ideologijos teoriją visuomet atvirai žiojėjusiai marksistinės teorijos spragai pripildyti: paaiškinti, kaip iš tiesų reprodukuojami egzistuojantys gamybiniai santykiai. Ideologija yra mechanizmas, kurio pagalba buržuazija sugeba išlaikyti savo klasinį dominavimą. Ideologijos dėka karta po kartos išlaiko status quo. Althusserio žodžiais, ideologija „savo neišvengiamais vaizduotės iškraipymais atspindi ne egzistuojančius gamybinius santykius (ir kitus iš jų kylančius santykius), bet pirmiausia visus (įsivaizduojamus) individų santykius su gamybos santykiais ir tais santykiais, kurie iš jų randasi"[7].

Ideologija pateikia schemą, pagal kurią žmonės laikosi socialinės realybės, kurioje jie gyvena, santykių. Ideologija formuoja subjektus, o formuodama išlaiko juos tokioje santykių sistemoje, kuri būtina egzistuojančios klasės santykiams palaikyti. Ideologija „interpeliuoja" arba „pripažįsta" individus sistemos subjektais: suteikia jiems

identitetą, būtiną egzistuojančios santvarkos funkcionavimui. Šis identitetas išreiškiamas materialiai ir konkrečiai įvairiomis praktikomis – ritualinėmis praktikomis, kaip, pvz., rankų paspaudimais arba garbinimu. „Akivaizdūs“ – savaime suprantami – dalykai tikrai būdingi ideologijos praktikai; ir taip yra todėl, kad ši praktika yra neatskiriamai susijusi su žmonių išgyvenamais spontaniškais ir betarpiškais „egzistencijos“ aspektais. Šia prasme niekas negali likti nepaveiktas ideologijos. Nėra visuomenės be šio spontaniško, praktinio egzistencijos lygmens. Ideologija veikia visus, niekas negali jos išvengti. Kiekvienas, kaip subjektas, yra šios materialios praktikos komponentas.

Labiausiai tikėtina, kad Alhusserio populiarumas smuko todėl, kad aštunto dešimtmečio pabaigoje smuko marksistinės teorijos populiarumas. Galbūt Althusserio įsikišimas tebuvo tik pristabdymo operacija; šiaip ar taip, netgi jo išplėtota socialinė doktrina taip ir nepajėgė atsikratyti devyniolikto amžiaus industrializacijos pasaulėžiūros, iš dalies ją ir inspiravusios.

Kita vertus, ne visai teisinga stebėtis Althusserio rašymu, jeigu daroma nuolaida marksizmo piligrimo tonui ir ypatinga teksto organizavimo ir perteikimo disciplina yra vertinama kaip tinkama. Ir dar – negalima paneigti, kad Althusserio skaitymo strategija šios įprastos veiklos nebelaiko akivaizdžiai nepatikima betarpiška patirtimi. Nedaugelis žymių šios dienos teoretikų eitų koja kojon su tuo naiviuoju empirizmu, kuris buvo norma iki Althusserio įsikišimo.

Jeigu vėl grįžtume prie kritiškesnio tono, Althusserio teoretizavimas iš esmės yra baisiai siauro pobūdžio, pernelyg įsikibęs į marksistinės minties kanoną. Todėl, nors Althusseris yra tiesiogiai susijęs su mokslo konceptu ir nors jis tvirtina, jog Marxas įvedė istorijos mokslą, tačiau ką reiškia mokslas, šiuo atveju neįmanoma apibrėžti, išskyrus nelabai ryškų faktą, kad, priešingai negu ideologija, mokslas neturi subjekto. Be to, jei tam tikrais aspektais Althusserio tekste apie ideolgiją ir yra keletas jo apskritai geriausiai parašytų dalykų, tikrasis ryšys tarp ideologijos, reprodukcijos ir interpeliacijos nėra pakankamai paaiškintas. Jeigu ideologija visada yra (kaip betarpiškas žmonių santykis su pasauliu), o kapitalistinio gamybos būdo sąlygomis ji įtvirtina eksplotaciją, koks tuomet ryšys tarp bendrosios ideologijos ir istoriškai specifinio būdo, pagal kurį individai, kaip subjektai, tampa kapitalizmo komponentais? Staiga pamatome, kad gamybos būdas, kaip itin vertinamas Marxo mokslinis atradimas – atradimas, kuris apsieina be ideologijos, – nepaiso pačios ideologijos prigimties, t.y. iliuzinio betarpiško žmonių santykio su pasauliu. Pasirodo, reikia ne tik gamybos būdų mokslo, bet ir ideologijos prigimties mokslo. Ir nors Althusseris turi kažką svarbaus pasakyti apie ideologiją apskritai, tai kertasi su tuo, ką jis nori pasakyti kaip marksistinis filosofas, tyrinėjantis eksplotaciją. Ką tiksliai mums gali pasakyti marksistinė ideologijos teorija apie eksplotaciją? Beveik nieko, jei šioje vietoje remtumės Althusseriu, – net jeigu ideologija yra neišvengiamai susijusi su sistemos reprodukcija. Palengva ima aiškėti, kad galbūt geriausia Althusserio parašyta knyga yra jo autobiografija.[8]

Pastabos

1 Jean Lacroix, cituojamas iš Didier Eribon'o veikalo *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1989, p. 183.

2 ibid., p. 189.

3 Žr. taiklią Althusser'io pastabą apie Gramsci vei-

kale *Reading Capital*, vert. Ben Brewster, London, New Left Books (perspausdintą minkštu įrišimu 1975), p. 130: „Aišku, jog Gramsci linkęs istorijos teoriją ir dialektinį materializmą prilyginti *vien istoriniam materializmui*, nors jie sudaro dvi skirtingas disciplinas".
4 Louis Althusser, *For Marx*, vert. Ben Brewster, Harmondsworth, Penguin Books, 1969, p. 33.
5 ibid., p. 11.
6 Leidinyje Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, vert. Ben Brewster, London, New Left Books, 1971, p. 121–173. (Įtraukta esė „Ideology and ideological state apparatuses").
7 ibid., p. 155.
8 Louis Althusser, *L'Avenir due longtemps suivi de les faits*, sudarė Olivier Corpet ir Yann Moulier Boutang, Paris, Stock/IMEC, 1992. Anglų kalba: *The Future Lasts a Long Time*, vert. Richard Veasey, London, Chatto & Windus, 1993.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Foucault, Kristeva, Lacan, Lévi-Strauss

Svarbiausi Althusserio darbai

Montesquieu: Politics and History (1959), vert. Ben Brewster, London, New Left Books, 1972

For Marx (1965), vert. Ben Brewster, Harmondsworth, Penguin Books, 1969

Reading Capital (1968) (su Etienne Balibar), vert. Ben Brewster, London, New Left Books. Perleista minkštais viršeliais 1975

Lenin and Philosophy and Other Essays, vert. Ben Brewster, London, New Left Books, 1971

Essays in Self-Criticism (1973, 1974, 1975), vert. Grahame Lock, London, New Left Books, 1976. Įtraukta „Reply to John Lewis", „Elements of self-criticism" ir „Is it simple to be a Marxist in Philosophy?"

Philosophie et philosophie spontanée des savants, Paris, Maspero, 1973

Positions, Paris, Editions Sociales, 1976

L'Avenir due longtemps suivi de les faits, sudarė Olivier Corpet ir Yann Moulier Boutang, Paris, Stock/IMEC, 1992

Papildomi šaltiniai

Benton, Ted, *The Rise and Fall of Structural Marxism*, London, Macmillan, 1984

Callincos, Alex, *Althusser's Marxism*, London, Pluto Press, 1976

Kaplan, E. Ann ir Sprinker, Michael, *The Althusserian Legacy*, London, Verso, 1993

Smith, Steven, *Reading Althusser: An Essay on Structural Marxism*, Ithaca, Cornell University Press, 1984

EMILE BENVENISTE

Gimęs Kaire 1902 m. Emile'is Benveniste'as buvo lingvistikos profesorius Collège de France nuo 1937 m. iki 1969 m., kai buvo priverstas atsistatydinti dėl blogos sveikatos. Mirė 1976 m. Įgijęs išsilavinimą Sorbonoje, kur jam vadovavo buvęs Ferdinando de Saussure'o mokinys Antoine'as Meillet, savo ankstyvuosiuose ketvirto dešimtmečio darbuose Benveniste'as tęsė Saussure'o pradėtą indoeuropiečių lingvistinių formų istorijos, ypač vardų statuso tyrinėjimą. Dėl specifinio ir techninio šių ankstyvųjų darbų pobūdžio Benveniste'as buvo menkai žinomas, išskyrus palyginti negausų klasikinės filologijos tyrėjų ratą.

Padėtis pasikeitė 1966 m. išleidus pirmąjį *Problèmes de linguistique générale* tomą. Antrasis tomas pasirodė 1974 m. Į šią knygą sudėti prieinamiausi daugiau nei dvidešimt penkerius metus rašyti Benveniste'o darbai, kuriuose į kalbą žvelgiama kaip į lingvistikos ir semiotikos objektą, kaip į bendravimo priemonę, kaip į socialinį ir kultūrinį fenomeną ir kaip į priemonę reikštis subjektyvumui. Šių darbų dėka Benveniste'as tampa reikšminga figūra socialinių ir humanitarinių mokslų struktūralistinės krypties evoliucijoje. Pvz., Lacanas savo darbe *Ecrits* pripažįsta, jog būtent Benve-

niste'as sudavė lemiamą smūgį bihevioristiniams aiškinimams, nes jis suvokė, jog žmonių kalba nėra paprastų stimulų–reakcijų sistema, kaip kad bičių komunikacijoje. Kristeva savo ruožtu pastebi, jog Benveniste'o įvardžių teorija – ypač santykis tarp „aš" ir „tu", arba tai, kas vadinama aš–tu poliariškumu – turi fundamentalią reikšmę dinamiškai subjektyvumo koncepcijai plėtoti. Taip pat ir Roland'as Barthes'as aiškiai matė, jog Benveniste'o raštai apie veiksmažodžio „tarpinį balsą" turi gilumines reikšmės šiandieninio rašytojo, rašančio netiesiogine kalba (tarpiniu balsu), pozicijai suprasti.

Savo darbuose apie įvardžius Benveniste'as kūrė skirtumo tarp *énoncé* (nuo konteksto nepriklausomas kalbėjimas) ir *énonciation* (kalbėjimas, griežtai susijęs su kontekstu) teoriją. Pagal Romano Jakobsono išnagrinėtą „perkėlimo" fenomeną, nė viena iš *énoncé*, kuriame yra įvardžių ir kitų „perkėlimo" žymių (tokių kaip „čia", „ten", „šitas", „anas", etc.), reikšmių negali būti suprantama be nuorodos į kontekstą, kuris čia yra pranešimo akto atitikmuo. Suprantant, jog sunku pateikti *énonciation* pavyzdį, nes faktiškai *énoncé* visada yra privalomas pavyzdžio perteikėjas (pavyzdys yra iš konteksto išimta kalbėjimo akto dalis), svarbu pripažinti, kad kalbos subjektas neatskiriamas nuo jos realizavimo. Kitais žodžiais tariant, subjektas neatitinka to statuso, kurį jam priskiria formali gramatinė struktūra. Pastarosios terminais, subjektas yra visada fiksuotas, statiškas ir esantis *énoncé* viduje. Tad apibendrinant, Benveniste'o požiūriu, bet kuri lingvistika, siekianti teisingai aiškinti kalbos dinamiką, privalo į ją žiūrėti kaip į „diskurso pavyzdį", o trumpiau – diskursą. Diskursas yra kalbėjimas.

Pagrindinis Benveniste'o kalbos, kaip diskurso, teorijos elementas yra jo įvardžių teorija, ir ypač aš–tu poliariškumo teorija. Gramatiškai šį poliariškumą sudaro pirmojo ir antrojo asmens įvardžiai, jis–ji–tai reiškia trečiąjį asmenį. Benveniste'o požiūriu, trečiasis asmuo funkcionuoja kaip sąlyga atsirasti pirmajam ir antrajam asmeniui; trečiasis asmuo yra „ne asmuo", statusas, kurį suteikia neutralus pasakojimo arba aprašymo balsas, – ženklų balsas. Kristevai šis poliariškumas bus raktas subjekto–objekto santykių dinamikai (aš = subjektas, tu = objektas). Beje, viso to rezultatas yra tas, kad aš–tu poliariškumas yra reikšmingas išskirtinai tik dabar vykstančio diskurso atžvilgiu. Benveniste'as, aptardamas tą „realybę", į kurią nukreipia *aš* arba *tu*, aiškina: „*Aš* žymi „tą asmenį, kuris diskurse esamuoju momentu yra *aš*". Šis momentas yra išskirtinis savo definicija ir pagrįstas tiktai savo išskirtinumu. ...*Aš* gali būti identifikuotas tik diskursu ir vien tik juo"[1]. *Tu* savo ruožtu gali būti apibrėžiamas taip:

> įvesdami „adresatą", mes įgyjame simetrišką *tu* definiciją, kur „individas, kuriam kalbama diskurse esamuoju momentu, yra lingvistinis *tu*". Šie apibrėžimai [priduria Benveniste'as] nukreipia į *aš* ir *tu*, kaip kalbos kategorijas, ir yra susiję su jų pozicija kalboje.[2]

Bendresne prasme Benveniste'as aiškina kalbą kaip dialogą tarp dviejų ir daugiau šalių, o ne kaip signalų sistemą, kurioje nėra jokio dialogo. Priešingai negu signalų sistema, kur „pranešimas" nenueina toliau negu iki gavėjo, kalba gali perduoti žinią trečiajam asmeniui. Pagaliau žmonių kalba yra tokia komunikacijos sistema, kuri perteikia begalinę turinio įvairovę, o pa-

prasta komunikacinė signalų sistema visada ribojama tam tikros programos (e.g., bičių signalų sistema susijusi tik su medumi). Svarbi šios sampratos išvada yra ta, kad žmonių kalba gali būti vartojama ironiškai arba tokiu būdu, kuris reikalauja visų galimų *énonciation* reikšmių interpretavimo ir perinterpretavimo. Tai reiškia, jog kalba turi nenuneigiamą poetinę ir meninę pusę. Su tuo susijusi ir kita išvada, jog *qua énonciation* žmonių kalba niekada nepakartojama visiškai vienodai, kaip tai būdinga signalų sistemai.

Nors niekada netvirtinęs, kad mintis ir kalba yra tapačios, Benveniste'as taip pat nepalaiko ir Hjelmslevo nuostatos, kad mintis yra visiškai atsijusi nuo kalbos. Kita vertus, Benveniste'as parodė, kad praktiškai neįmanoma atskirti minties nuo kalbos, nes kalba mažų mažiausiai yra minties perteikėja. Pasak Benveniste'o, „kad ir kas stengtųsi teisingai suvokti mintį, susidurtų tik su kalbos kategorijomis“[3].

Nors Benveniste'as ir labai aiškiai pripažino Saussure'o reikšmę moderniosios semiotikos ir lingvistikos istorijai, tačiau taip pat pripažino, kad reikia modifikuoti Saussure'o teoriją, ypač lingvistikos ir semiotikos santykio aiškinimą. Saussure'as savo *Bendrosios lingvistikos kurse* sakė, jog vieną dieną lingvistika susilies su semiotika, disciplina, nagrinėjančia ženklų sistemas. Benveniste'as suprato, kad tokią pranašystę reikia rūpestingai apgalvoti. Kaip tik todėl jis pažymi, kad tokios lingvistinės sistemos, kaip Morzės abėcėlė, Brailio raštas arba kurčiųjų ženklų kalba, gali būti išverstos viena į kitą, o semiotinės sistemos nėra kalbinės ir todėl viena į kitą neišverčiamos. Benveniste'o nuomone, tarp semiotinių sistemų „nėra sinonimiškumo“; neįmanoma „pasakyti to paties“ kalba ir muzika, nes tos sistemos turi visiškai skirtingą pagrindą.[4] Arba dvi semiotinės sistemos puikiausiai gali turėti tą pačią sudėtinę dalį ir likti viena į kitą neišverčiamos – kaip Benveniste'o pavyzdyje raudona spalva eismo koduose ir Prancūzijos vėliavoje. Benveniste'as apibendrina: neegzistuoja tokia ženklų sistema, kuri galėtų apimti visas kitas sistemas; todėl labai sumažėja galimybės atsirasti tokiai visapusei semiotikai, kuri apimtų ir lingvistiką. Kur kas labiau tikėtina, kad yra priešingai, tai yra, kad lingvistinė sistema yra visų semiotinių sistemų vertimo vienos į kitą pagrindas.

Išanalizavęs semiotinių ir lingvistinių sistemų skirtumus, Benveniste'as toliau aptaria skirtumą tarp semiotinių ir semantinių kalbos dimensijų. Semiotinė (*le sémiotique*) dimensija yra tinkamas žymėjimo būdas. Iš esmės semiotika egzistuoja, kai ji matoma. Ji nepavaldi jokioms reikšmėms. Kita vertus, semantinis aspektas reiškia būti suprantamam, o ne matomam. Todėl jis yra visiškai reikšminis ir kyla iš diskurso.

Benveniste'o įtaka dar labiau sustiprėjo septintame dešimtmetyje, kai jis ėmė rašyti apie kalbos prigimtį. Kaip ir Lévi-Straussas, jis pabrėžė, kad kalba yra sudėtinė socialinės santvarkos dalis, bet ne priešingai. Dar daugiau, būtent Benveniste'as parodė, jog unikali ir paradoksali kalbos ypatybė socialinėje aplinkoje yra jos išskirtinai individualus vartojimo statusas, kurį galima objektyvizuoti (todėl lingvistika) ir kuris, pasireikšdamas diskursu, yra individualybės raiška. Iš tiesų aš–tu poliariškumas patvirtina, jog individo ir visuomenės negalima supriešinti, nes be kalbos negali būti individualybės, o kalba negali egzistuoti be kalbėtojų bendruomenės. Nors Benveniste'as

matė, jog įmanoma puikiausiai studijuoti įvairių tautų kalbos istoriją – taip pat kaip įmanoma studijuoti visuomenių istoriją – tačiau neįmanoma studijuoti kalbos istorijos, kaipo tokios, arba visuomenės istorijos, kaipo tokios, tik pačioje kalboje ir pačioje visuomenėje tokia istorija galima.

> Nes žmogiškumas, kalba (*langue*) ir visuomenė, yra nesąmoningos realijos. ...Abi visada paveldėtos, ir negalime įsivaizduoti, kad kalbos vartojimas ir visuomenės veikla, šis fundamentalus lygmuo, yra kada nors turėję pradžią. Žmogaus valia nieko negali pakeisti.[5]

Be abejonės, socialinėse institucijose vyksta svarbūs pokyčiai, tačiau patys socialiniai ryšiai lieka nepakitę; visai taip pat gali keistis kalbos turinys, bet ne pati kalbos sistema. Šitaip Benveniste'as mėgino priversti susimąstyti tuos, kurie, panašiai kaip Freudas, kai kuriuose savo raštuose visuomenę ir kalbą mėgo vaizduoti ontogenezės lygmeniu. Pavojinga tai, kad „primityviosios“ formos (visuomenės, kalbos, kultūros) verčiamos pasitarnauti pažangesniųjų formų paaiškinimui. Šia prasme „primityviosiomis“ visuomenes įvardijo Rousseau, o kai kurie jo įtaką patyrę antropologai vertino jas kaip žmonijos „vaikystę“ ir manėsi radę Vakarų visuomenių atsiradimo paaiškinimą. 1956 m. Benveniste'as puikiai pademonstravo, kad Freudas taip pat neatsispyrė pagundai remtis ontogeneze aiškindamas sapnus, pirminius žodžius ir apskritai kalbą. Prieštaraudamas Benveniste'as siekia parodyti, kad

> nesusipratimai Freudui, rodos, dažnai kyla dėl jo nuolatinio grįžimo prie „ištakų“ – meno, religijos, visuomenės, kalbos ištakų. ...Tai, kas jam atrodė „primityvu“ žmoguje, jis nuolat aiškindavo ankstyvuoju primityvizmu, nors iš tiesų tai tebuvo šio pasaulio istorija, kurią mes pavadintume žmogaus psichikos chronologija.[6]

Atkreipęs dėmesį į tai, kaip rizikinga leisti, kad ontogenezė darytų didelę įtaką socialinei teorijai, Benveniste'as kaip tik ir buvo vienas iš tų, kurie atvėrė kelius struktūralistiniam (o vėliau poststruktūralistiniam) požiūriui į socialinių reiškinių analizę ir interpretaciją. Jis aiškiai parodė, jog kalba neturi kilmės būtent todėl, kad ji yra sistema. Todėl negali būti primityviosios kalbos. Kalba kinta, bet ne progresuoja. Lingvistine prasme visos, be išimties, natūraliosios kalbos yra sudėtingos ir labai skirtingos. Taigi būtent Benveniste'as ir sudavė lemiamą smūgį ankstyvosios etnografijos etnocentrizmui.

Pastabos

1 Emile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, vert. Mary Elizabeth Meek, Coral Gables, Florida, University of Miami Press, „Miami Linguistics Series No. 8“, 1979, p. 218.
2 ibid.
3 ibid., p. 63.
4 Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, T. 2, Paris, Gallimard, TEL, 1974, p. 53.
5 ibid., p. 94.
6 Benveniste, *Problems in General Linguistics*, p.72.

Taip skaitykite šioje knygoje

Barthes, Greimas, Kristeva, Lacan, Lévi-Stauss, Saussure

Svarbiausi Benveniste'o darbai

Problems in General Linguistics, vert. Mary Elizabeth Meek, Coral Gables, Florida, University of Miami Press, „Miami Linguistics Series No. 8“, 1971. T.1

verstas iš *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966

Problèmes de linguistique générale, T. 2, Paris, Gallimard, 1974

Indo-European Language and Society, vert. Elizabeth Palmer, London, Faber & Faber, „Studies in General Linguistics Series", 1973

Origines de la formation des noms en indo-européen, Paris, A. Maisonneuve, 1935

Les Infinitifs avestiques, Paris, A. Maisonneuve, 1935

Noms d'agent et noms d'action en indo-européen, Paris, A. Maisonneuve, 1948

Titres et noms propres en iranien ancien, Paris, Klincksieck, „Travaux de l'Institut d'Etudes Iraniennes de l'Université de Paris, I", 1966

Papildomi šaltiniai

Lotringer, Sylvèrer ir Gora, Thomas (kviest. red.), „Polyphonic linguistics: The many voices of Emile Benveniste", specialus priedas prie *Semiotica*, The Hague, Mouton, 1981

PIERRE BOURDIEU

Turint galvoje Pierre'o Bourdieu darbų sudėtingumą, visuomet esama pavojaus jo projektą aiškinti klaidingai. Šią *oeuvre* reikia skaityti su dideliu dėmesiu – tokį patį dėmesį Bourdieu teikia savo raštams.

Tai pasakius, štai kas iškyla: siekis analizuoti nelygybę ir klasinius skirtumus ne tiek ideologiniu, kiek struktūriniu lygmeniu, tačiau nepasiduodant (kaip sako Bourdieu) „objektyvistinei" struktūralizmo regimybei; siekis suteikti mokslui galimybę nepasikliauti vien modeliu suvokiant socialinio gyvenimo prigimtį ir šitaip susiremti su praktika ar praktikomis; troškimas išvengti visuotinai pripažintų *doxa* klišių, stereotipų bei klasifikacijų ir tokiu būdu aiškiai apibrėžti galios santykius, atsispindinčius socialinėje realybėje, socialinėje srityje. Septintame dešimtmetyje pradėjęs karo tarnybą Alžyre, Bourdieu atsidėjo giluminių kapitalistinės visuomenės klasinio dominavimo modelių, kurie reiškiasi visose švietimo ir meno srityse, atskleidimui. Jo pagrindinė tezė yra ta, kad dominuojanti klasė nedominuoja atvirai: ji neverčia dominuojamųjų paklusti savo valiai. Be to, kapitalistinėje visuomenėje ji nedominuoja konspiratyviai, kad privilegijuotieji sąmoningai manipuliuotų realybe pagal savo pačių interesus. Dominuojanti klasė kapitalistinėje visuomenėje greičiau yra ta, kuri statistiškai gauna daugiau ekonominės, socialinės ir simboliškumo valdžios, valdžios įkūnytos per ekonominį ir kultūrinį kapitalą, kuris sluoksniuojamas visuomenės institucijose bei praktikose, taip pat reprodukuojamas per tas pačias institucijas ir praktikas.

Pierre'as Bourdieu gimė 1930 m. Daugvene, Pietų Prancūzijoje. 1950–1951 m. jis lankė prestižinį Paryžiaus Louis-Le-Grand licėjų, o savo filosofijos *agrégation* išlaikė Ecole Normale Superiéure. Dalį savo karinės tarnybos Bourdieu atliko mokytojaudamas Alžyre, taigi betarpiškai patyrė prancūzų kolonializmą. Ši patirtis jį labai paveikė, o pastangos ją perprasti nukreipė filosofą antropologijos ir sociologijos link. Vėliau, 1959–1962 m., Bourdieu dėstė filosofiją Sorbonoje, o septinto dešimtmečio viduryje tapo studijų direktoriumi Ecole des Hautes Etudes ir Europos Sociologų direktoriumi. 1982 m. buvo išrinktas sociologų vadovu Collège de France.

Savo knygoje *Homo Academicus* Bourdieu sako, jog Ecole des Hautes Etudes Paryžiuje lieka viena iš nedaugelio marginalinių ir vis dėlto prestižinių Prancūzijos akademinės sistemos institucijų, puoselėjančių originalią mintį ir tyrimus. Tai buvo svarbu

Bourdieu karjeros pradžioje, nes aukštasis mokslas Prancūzijoje linkęs struktūrizuotis aplink akademiškai prestižinius asmenis ir institucijas (kaip Ecole Normale Supérieure Ulmo gatvėje). „Akademiškai prestižinis" nebūtinai reiškia remiantis mokslą ir intelektualus. Tai veikiau reiškia, kad mokslui pasišventę linkę eiti pas tuos, kurie – sąmoningai ar nesąmoningai – žino, kaip pasinaudoti patronažine sistema ir geriausiai išnaudoti visas paveldėtas privilegijas arba galbūt jų turimą kultūrinį kapitalą. Akademines privilegijas ir jas lydinčią institucinę galią Bourdieu priešpriešina mokslui ir intelektualiniam atsinaujinimui. Pastarasis skatina vaizduotę, originalumą ir kritinį įžvalgumą, tuo tarpu pirmasis reikalauja „kuo autentiškesnio *obsequium* įrodymo, besąlyginės pagarbos fundamentaliesiems nusistovėjusios tvarkos principams"[1].

Požiūris į akademinę aplinką kaip į „teisingą" ir „konkurencinę" ir, daugelio manymu, „praplečiančią pažinimo ribas" ir pasirenkančią šiam tikslui „geriausius protus", tėra ortodoksinis supratimas, kurį Bourdieu savo sociologiniais tyrimais ir apmąstymais siekia išsklaidyti. Iš tiesų, anot Bourdieu, visa, kas akivaizdu ir savaime suprantama, nereikalauja įrodymų – mūsų įprastas mąstymas arba mūsų netiksli nemokslinė kalba atsiranda dėl neteisingai suprastos (méconaissance) galios santykių nelygybės ir ją lydinčio privilegijų *reprodukavimo*.

Labiausiai Bourdieu giluminė teorinė pozicija atsiskleidė jo aštunto dešimtmečio pradžioje parašytoje esė *Praktikos teorijos apybraiža*. Čia etnografinių studijų pagrindu Bourdieu nustato trigubą teorinio pažinimo struktūrą, kurioje pats reflektyviausias lygmuo naudojamas klasifikuoti „klasifikuotojus", „objektyvizuoti objektyvizuojantį subjektą" ir įvertinti patį skonį apibrėžiantį arbitrą. Pirmasis šios struktūros elementas yra „pirminė patirtis", arba, kaip Bourdieu vadina, „fenomenologinis" lygmuo. Šis lygmuo yra žinomas visiems atitinkamos srities tyrinėtojams, nes tai yra pagrindinių aprašomųjų duomenų apie pažįstamą kasdieninį pasaulį – tiek iš savo pačių visuomenės, tiek iš kitos – šaltinis. Antrasis lygmuo, beveik taip pat gerai žinomas, yra „modelio" arba „objektyvistinio" pažinimo lygmuo. Čia pažinimas „kuria objektyvius santykius (e.g., ekonominius arba lingvistinius), kurie suteikia struktūrą praktikai arba praktikos reprezentacijai". Taigi „pirminiame" lygmenyje tyrinėtojas galėtų pastebėti, kad per visas vestuves, gimimo dienas ar Kalėdas žmonės keičiasi dovanomis. Objektyvistinio lygmens tyrinėtojas gali formuoti teoriją, kad keitimasis dovanomis, be savo įprastos reikšmės, taip pat yra būdas palaikyti prestižą ir įtvirtinti socialinę hierarchiją, o gal ir pavyzdys, kaip toks keitimasis tampa socialinės priklausomybės forma. Labiausiai Bourdieu pabrėžiamas tokio pažinimo aspektas tas, jog toks pažinimas iš esmės priklauso nešališkam, neutraliam stebėtojui, kuris kuria teoriją remdamasis praktika, atsispindinčia pirminiuose duomenyse. Kai imama tirti būtent kalba arba keitimasis dovanomis, nešališko teoretiko išmanymas tampa gerokai ribotas. Iš tiesų, jei kalba tiriama tik iš klausytojo pozicijų (dažnai nešališkų pozicijų) ir neatsižvelgiama į kalbėtojo poziciją atsiranda klaidingo pažinimo forma. Taigi Bourdieu tvirtina, jog atitinkama praktikos teorija būtinai remiasi objektyvistinio požiūrio į praktiką, didžiojo defekto teorija, taigi yra pernelyg atsijusi nuo praktikos. Todėl ji nepajėgi įvertinti tokių neišvengiamų praktikos elemen-

tų kaip „stilius", „taktas", „sumanumas", „*savoir-faire*" ir ypač „improvizacija". Panašiai ir sudarant praktikos modelį – e.g., keitimosi dovanomis – objektyvistinis pažinimas negali numatyti „užsikirtimų" arba tokių „strategijų", kurios gali griauti modelio visuotinumą. Kitais žodžiais tariant, laikas išstumiamas iš modelio kartu su „strategijos" sąvoka. „Strategija, – sako Bourdieu, – suteikia individualaus kišimosi į modelį galimybę". Struktūralistinė pozicija, kaip sakė Lévi-Straussas, šito neįstengia. Žinoma, ryšiai, o ne substancijos apibūdina socialinį ir kultūrinį gyvenimą – būtent tai tyrinėtojams parodė Saussure'o kalbos teorija. Vis dėlto likti šiame lygmenyje, kaip, Bourdieu manymu, buvo linkę daryti pirmosios bangos struktūralistai, vadinasi, likti modelio, arba objektyvistinio pažinimo lygmenyje.

Bourdieu sako, kad objektyvistinio pažinimo teorija tuo pačiu būtų griežtesnė bei daugiau atskleidžianti praktikos teorija. Jis tvirtina, jog iš tiesų griežta praktikos teorija išbaigiama tik imantis praktikos realizavimo pozicijos. Sunki užduotis, ją reikia geriau apgalvoti. Vis dėlto negalima sumenkinti Bourdieu. Remdamasis *Apybraižoje* pateiktoje teorijos pozicija jis sukuria tris svarbius darbus apie išsilavinimą ir skonį – *Homo Academicus*, *Distinction* ir *La Noblesse d'état: Les Grandes Ecoles et esprit de corps* – darbus, kuriuose atskleisti keli pagrindiniai Bourdieu konceptai. „*Habitus*", „laukas" ir „kultūrinis kapitalas" yra verti dėmesio.

Nors kartais siejamas su kasdieninio gyvenimo rutina arba vartojamas kaip socializacijos sinonimas, *habitus* iš esmės yra dalis Bourdieu praktikos teorijos, kaip socialinės erdvės dispozicijų artikuliacija. Erdvė taip pat yra socialinė sritis, kurioje pozicijos formuoja santykių sistemą, grindžiamą indėliais (galia), kurie prasmingi ir būtini tiems, kurie užima atitinkamas pozicijas socialinėje erdvėje. *Habitus* yra tam tikra (nesąmoninga) investicijų, kurios socialinėje erdvėje reiškia valdžią, raiška. *Habitus* yra savotiška veiksmų gramatika, kuri socialinėje srityje padeda atskirti vieną klasę (e.g., dominuojančiąją) nuo kitos (e.g., dominuojamosios). *Distinkcijoje* Bourdieu naudoja *habitus*, kaip schemų sistemą, atitinkamų praktikų produkavimui. Taigi, jeigu „geras skonis" numato, jog universiteto profesorius teiks aiškią pirmenybę Bacho *Gerai temperuotam klavyrui*, o „vidutinio išprusimo" darbininkams ar eiliniams tarnautojams labiau patiks *Žydrasis Dunojus*, gero skonio pagrįstumas būtų pažeistas tik paaiškėjus, jog profesorius (ypač teisės ar medicinos) pats yra profesoriaus sūnus, kuris turėjo asmeninę meno kolekciją, o jo žmona buvo gera muzikantė mėgėja. Toks profesorius pažymimas ne tik kaip „pasiekęs" tam tikrą laipsnį išsilavinimo srityje, bet taip pat kaip paveldėjęs kultūrinį kapitalą. Taigi norėta pasakyti, kad kai kuriais atvejais šeimos aplinka gali suteikti svarbių žinių, supratimą ir „skonį", kuris nėra formaliai išmokstamas, bet nesąmoningai įgyjamas.

Konkretus *habitus* tampa aiškus, kai pateikiami statistiškai koreliuojantys kintamieji (darbas, išsilavinimas, pajamos, meno prioritetai, skonis maistui, etc.). Taigi labiau tikėtina, jog teisės profesorius – priešingai negu darbininkas – bus mokęsis privačioje mokykloje, teiks pirmenybę Bachui (ir apskritai meno formai labiau nei jo turiniui), turės didesnes pajamas, maitinsis paprastai, bet išrankiai, daugiau liesa mėsa, šviežiais vaisiais ir daržovėmis. Ši koreliacija, pagal Bourdieu, sudaro konkretų (šiuo

atveju buržuazinį arba dominuojančiųjų) dispozicijų rinkinį, arba *habitus*. *Habitus* yra pagrindinės dispozicijos, būdingos vienai klasei. Žinant klasės *habitus*, vis dėlto neįmanoma tiksliai numatyti, *ką* dominuojančiosios arba dominuojamosios klasės narys veiks konkrečiu laiku ir konkrečiomis aplinkybėmis. Taip darydami eliminuotume laiką ir atstovavimą, šitaip iš naujo patvirtindami, kad modelis yra pirminis praktikos atžvilgiu, būtent tai, kas buvo kritikuojama *Apybraižoje* aštunto dešimtmečio pradžioje. Bourdieu taip pat sakė, jog *habitus* yra susijęs su „savo vietos pojūčiu", kuris atsiranda socialinėje erdvėje diferenciacijos metu ir yra praktikų produkavimo schemų sistema lygiai taip pat, kaip šių praktikų percepcijos bei apercepcijos schemų sistema. Ribos tarp vieno ir kito *habitus* visada yra ginčytinos, nes visada yra lanksčios ir niekada nebūna tvirtos.

Bourdieu gerokai padirbėjo tobulindamas šį kertinį savosios *oeuvre* konceptą, nes tai yra pamatas, kuriuo jis grindžia savo, kaip sociologo originalumą. Kadangi ekonominis marksizmo požiūris yra per daug redukcionistinis ir kadangi ankstyvasis struktūralizmas buvo per daug objektyvistinis, ir pagaliau kadangi konspiracinės klasinio dominavimo teorijos suteikė per daug didelį svorį pirminiam patyrimui – kaip parodo, pvz., kasdieniniai atvirai asmeniniai interesai, – Bourdieu siekė taip ištobulinti savo praktikos teoriją, kad ji būtų ir mokslinė, ir naudotina praktiškai. Mokslinis čia reiškia, jog reikia įvertinti atsitiktinumą, atstovavimą ir laiką.

Kitas klausimas – ar Bourdieu požiūris buvo sėkmingas. Galima abejoti, ar ryšys su teorija nesustingdys praktikos. Tiesą sakant, *habitus* galėtų būti dispozicija, tačiau koks tiksliai ryšys tarp dispozicijos ir atsitiktinių aktų. Statistiniai dėsningumai, atsako Bourdieu. Mokslinis pažinimas, kitaip sakant. Tad kokia nauda (kultūrinė, politinė, socialinė, etc.) iš šio pažinimo? Kai juo ima naudotis atskiros grupės politiniais tikslais, kyla pavojus, kad jis taps gryna ideologija ir simboliškumo jėgos dimensija, atstovaujančia galiai.

Iš tiesų įtaigi Bourdieu mintis, jog, neperlenkiant lazdos, reikia žaisti su praktika, be to, kiek liūdnesnis mokslo, kaip tikros laisvės, tai yra „būtinojo pažinimo", įvaizdis suteikia galimą pagrindą gilesniam moksliniam, taigi ir sociologiniam supratimui, vis dėlto Bourdieu darbas iš esmės lieka paremtas teorijos ir praktikos arba teorijos ir realybės atskyrimu. Šis atskyrimas turėtų būti tyrinėjamas norint, kad Bourdieu darbai pasiektų Freudo dinamizmą.

Vėlgi savo monumentaliosios studijos *Distinkcijos* pabaigos žodyje Bourdieu sukritikuoja „išsilavinusio" filosofo dispoziciją, pademonstruotą netgi Jacques'o Derrida „neortodoksiniu" Kanto estetikos skaitymu. Pasipriešinimas filosofijai filosofiškai tik sustiprina privilegijuotą „filosofijos srities" statusą, sako Bourdieu. Tai vis pagarba kanoniniams tekstams, kurie santykiškai neprieinami prašalaičiui. Tai „objektyvių sąlygų" filosofijoje nepaisymas, kur prestižas priskiriamas eruditui ir neprieinamas naujokui. Dar daugiau, intelektualams būdinga turėti privilegijuotųjų *habitus*, net jei jie priklauso dominuojančiosios klasės dominuojamajai frakcijai.

Visa tai gražu iki tam tikros ribos. Suvokimas, jog labai svarbu suprasti socialines filosofijos – ir meno – sąlygas, turėtų užkirsti kelią visiems šventeiviškiems tvirtinimams apie jos autonomiškumą. Be abejo,

pats Bourdieu yra aiškiai filosofinio lavinimo produktas, taip pat ir savo darbui įkvėpimo jis semiasi iš privilegijuotų tekstų kanono. Bourdieu tylomis pripažįsta, jog šis kanonas yra šiuo metu vienintelis turimas, ir, gerai tai ar blogai, mes semiamės įkvėpimo iš ten, net jei ir nebūtų jokio besąlyginio patvirtinimo apie jo teisingumą ir teisėtumą. Be abejonės, tai, kad Bourdieu atkreipė dėmesį į objektyvias skirtingų diskurso rūšių sąlygas, yra jo didžiausias įnašas į sociologinę mintį. Tačiau ši sociologija rizikuoja išsaugoti ramybės būseną, jeigu šis įnašas neįkvėps naujų teorinių indėlių.

Pastabos

1 Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*, vert. Peter Collier, Cambrige, Polity Press, 1988, p. 87.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Derrida, Lévi-Strauss, Saussure, Touraine

Svarbiausi Bourdieu darbai

Sociologie de l'Algérie, Paris, PUF, 2 leid., 1962

The Inheritors (1964), vert. Richard Nice, Chicago, University of Chicago Press, 1979

„Structuralism and theory of sociological knowledge", *Social Research*, 35, 4 (1968 žiema), p. 682–706

The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries (1968) (su Jean-Claude Passeron), vert. Richard Nice, New York and Berlin, de Gruyter, 1991

Reproduction in Education, Society and Culture (1970) (su Jean-Claude Passeron), vert. Richard Nice, London, Sage, 1977

An Outline of a Theory of Practice (1972), vert. Richard Nice, Cambridge, London, New York and Melbourne, Cambridge University Press, 1977

Algeria 1960 (1977), Cambridge, Cambridge University Press, 1979

„Sport and social class" (1978), leidinyje Chandra Mukerji ir Michael Schudson (red.), *Rethinking Popular Culture*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 367–373

Distinction (1979), vert. Richard Nice, London and New York, Routledge & Kegan Paul, 1986

The Logic of Practice (1980), vert. Richard Nice, Cambridge, Polity Press, 1990

Homo Academicus (1984), vert. Peter Collier, Cambridge, Polity Press, 1988

In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology (1987), vert. M. Adamson, Cambridge, Polity Press, 1990

The Political Ontology of Martin Heidegger (1988), vert. Peter Collier, Cambridge, Polity Press, 1991

La Noblesse d'état: Les Grandes Ecoles et esprit de corps, Paris, Minuit, 1989

Language and Symbolic Power, red. John B. Thompson, Cambridge, Polity Press, 1991

An Invitation to Reflexive Sociology (su Loïc J. D. Wacquant), Chicago, Universtity of Chicago Press, 1992

The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature, red. Randal Johnson, Cambridge, Polity Press, 1993

Papildomi šaltiniai

Jenkins, Richard, *Pierre Bourdieu*, London and New York, Routledge, Key Sociologists Series, 1992

Harker, Richard *et al.* (red.), *An Introduction to the Work of Bourdieu: The Practice of Theory*, Basingstoke, Macmillan, 1990

Miller, Don, ir Branson, Jan, „Pierre Bourdieu: culture and praxis" leidinyje Diane J. Austin-Broos (red.), Sydney, Allen & Unwin, 1987, p. 210–225

Robins, Derek, *The Work of Pierre Bourdieu*, Milton Keynes, Open University Press, 1991

NOAM CHOMSKY

Jeigu kritikų susidomėjimas ir pripažinimas ką nors reiškia, Noamas Chomsky'is turėtų būti laikomas vienu garsiausių ir įtakingiausių dvidešimto amžiaus lingvistų. Lingvistiniam Chomsky'io lavinimui vadovavo Leonardas Bloomfieldas, kurio bihevioristinis empirizmas ketvirtą ir penktą šio amžiaus dešimtmečius dominavo Amerikos lingvistikoje, ir Zelligas Harris, kurio politinės pa-

žiūros šeštą dešimtmetį Chomsky'į žavėjo labiau negu jo lingvistinis struktūralizmas.

Chomsky'io įnašas į lingvistiką ir apskritai į šiuolaikinės minties plėtotę plačiąja prasme yra trilypis. Visų pirma jis perkėlė lingvistikos akcentą nuo griežtai aprašomojo ir induktyvaus lygmens (nesibaigiančio kalbėjimo užrašymo lygmens, iš kurio vėliau būtų galima daryti gramatines išvadas) į idealų kompetencijos ir „gilumines struktūros" lygmenį, kuris atveria kūrybinį kalbos aspektą. Trumpai tariant, Chomsky'is savo technine lingvistine ekspertize parodė, jog kalba yra daugiau nei jos materialus atlikimas*. Antra, jis naujai įvertino kalbos mokymąsi, teigdamas, kad kalbinė kompetencija nėra įgyjama induktyviai per bihevioristinę stimulo–reakcijos būseną, bet yra įgimto žmogaus sugebėjimo mąstyti pasekmė. Kitais žodžiais tariant, lingvistinė laisvė ir kūrybingumas nėra įgyti, bet visada egzistuoja kaip a priori valdantys. Trečia, „kompetencijos" ir „atlikimo" atskyrimas – netgi kai tai buvo sunkiai suvokiama – pasitarnavo kaip metafora kitų disciplinų, tokių kaip filosofija ir sociologija, struktūrinėms studijoms (cf., Habermas'o „komunikatyvinės kompetencijos" sąvoka ir Bourdieu *habitus* sąvoka – abi atliepia Chomsky'io atstovavimo koncepcijai).

Verta paminėti, kad Chomsky'is taip pat tapo atviru kairiųjų pažiūrų liberaliuoju intelektualu ir energingai priešinosi Amerikos karui Vietname, parašė beveik tuziną knygų apie to meto tarptautinę ir vidaus politiką. Labiausiai žinomos: *Amerikiečių galia ir naujieji mandarinai* (1969); *Užkulisių vaikinai* (1973); *Žmogaus teisės ir Amerikos užsienio politika* (1978); *Lemtingasis trikampis: Jungtinės Valstijos, Izraelis ir palestiniečiai* (1983); *Neišvengiamos iliuzijos: mąstymo kontrolė demokratinėse visuomenėse* (1989); ir *Atbaidanti demokratija* (1991).

Didžiulė politinio apsisprendimo klaida atrodė tai, kad Chomsky'is, pats būdamas žydas (be to, jo tėvas buvo hebraistikos tyrinėtojas), parašė įvadą garsiajai Roberto Faurissono knygai apie tai, kad nacių dujų kamerų nebuvo. Savo įsikišimą Chomsky'is aiškino (neteisingai suprastu) principu, kad, būnant nuosekliam liberalui, politikoje reikia girdėti visus nuomonių atspalvius.

Noamas Chomsky'is gimė Filadelfijoje 1928 m. Pirmiausia jis baigė „pažangią eksperimentinę mokyklą" ir Centrinę Filadelfijos aukštąją mokyklą. Pensilvanijos universitete, veikiamas Zelligo Harriso, studijavo matematiką ir filosofiją, taip pat lingvistiką. Nors savo daktaro laipsnį Chomsky'is gavo Pensilvanijos universitete, daugiausia darbo buvo padaręs Harvardo universitete 1951–1955 m. Nuo 1955 m. dėstė Masačiusetso technologijos institute, o nuo 1976 m. yra šio instituto profesorius.

Tėvo knyga *Hebrajų kalba: amžinoji kalba* (1958) pastūmėjo Chomsky'į į istorinę lingvistiką. Iš tikrųjų pirmasis sūnaus didesnis rašinys – neišspausdintos tezės magistro laipsniui gauti – taip pat buvo susijęs su hebrajų kalba, pavadintas „Moderniosios hebrajų kalbos morfofonemika" (1951). Kadangi Chomsky'is lygia greta domėjosi logika ir matematika, be abejonės, buvo tikimasi, kad logikų darbai (Goodmano, Quine'o, Kripke's, Lakatós, Hintikkos) ir analitinė filosofija (Austino, Wittgensteino) jį domins daug labiau nei vadinamosios Kontinentinės tradicijos filosofai ar lingvistai. Šis domėjimasis Chomsky'io raštams kartais suteikia retai pasitaikantį stilių, imituo-

* Chomsky'is vartoja *perfomance* terminą (*red. past.*).

jantį tariamą gamtos mokslų griežtumą. Anot jo paties, intelektualinis lingvistikos interesas, kaip ir fizikoje, susijęs ne tiek su fenomenais (kalbos produktais), kiek su aiškinamąja jų principų galia.[1] „Gamtos mokslai, – sako Chomsky'is, – kitaip negu gamtos istorija, domisi ne pačiais fenomenais, bet principais ir aiškinimais, kuriuos jie perteikia."[2] Toks požiūris – akivaizdus ir logikos veikaluose – numato tam tikrą stilių (sutartinių ženklų vartojimą), formatą (mikropavyzdžių vartojimą) ir metodą (idealizaciją), kurie laikomi aksioma ir todėl iš viso negali būti nagrinėjami kritiškai. Todėl, nors jo darbai buvo visur vertinami (e.g., Prancūzijoje), pats Chomsky'is dažnai nepajėgdavo įsitraukti į dialogą su lingvistais, kurių mokslo prielaidos yra paveldėtos iš kitos tradicijos.

Chomsky'is iš pradžių ėmėsi aiškinti, kaip idealus kalbos vartotojas gali generuoti ir suprasti naujus, unikalius gramatinius sakinius, kurių niekada nebuvo girdėjęs praktikoje. Todėl jis mėgino parodyti, jog baigtinis ir aprašomasis transformacinių taisyklių rinkinys sudaro idealaus kalbos vartotojo „kompetenciją" ir kad šios kompetencijos dėka jis gali generuoti gramatinius sakinius. „Atlikimas", kuris atitinka baigtinį gramatinių sakinių skaičių ir kurį atlieka paprasti kalbos vartotojai, teikia įrodymą (kodeksą), sakė Chomsky'is, kompetencijos tyrimui, ir pridėjo, jog kalbos vartotojų kompetencija nereiškia sąmoningo generatyvinių taisyklių pripažinimo arba poreikio; tiesiog ją reikia vertinti kaip patį kalbėtojo buvimo kalboje būdą. Kitais žodžiais tariant, kompetencija yra pati kalbos galimybės sąlyga: kompetencija yra kalbėtojo dalis, o ne priešingai.

Dabar, pereidami prie Chomsky'io kalbos teorijos aspektų, pirmiausia aptarkime „generatyvinės" gramatikos sąvoką. Generatyvinė gramatika yra tam tikra elementari taisyklių sistema, kuri grįžtamuoju būdu apibrėžia sakinių transformacijas ir suteikia galimybę joms rastis. Ji yra susijusi su bazine idealaus kalbėtojo–klausytojo „kompetencija", kompetencija, kuri sudaro galimybę rastis begaliniam gerai suformuluotų sakinių skaičiui. „Generatyvinė" primena matematinį terminą „generatorius". Pastarasis sukelia „generuojamąją funkciją" – e.g., 2x + 3y - z, – kuri generuoja vertės begalybę. Pats Chomsky'is generatyvinę gramatiką vertina kaip taisyklių rinkinį, kuris apibrėždamas (objektų) rinkinį „galima sakyti, *generuoja* šį rinkinį".[3] Ir toliau jis tęsia:

> (Generatyvinė) gramatika, galima sakyti, generuoja rinkinį struktūrinių aprašymų, kurių kiekvienas idealiu atveju atspindi giluminę struktūrą, paviršinę struktūrą, semantinę interpretaciją (giluminės struktūros) ir fonetinę interpretaciją (išorinės struktūros).[4]

Remiantis Chomsky'io požiūriu, išdėstytu jo *Sintaksinėse struktūrose*, generatyvinės gramatikos struktūra (nes tokia ji iš tiesų ir yra) gali būti trijų pagrindinių tipų (turint galvoje, kad gramatika paaiškina, kaip generuojami sakiniai):

1 *Baigtinio konstatavimo gramatika*: ji yra tiktai linijinė, vadinasi, sakiniai generuojami vien paprasto pasirinkimo būdu, iš kairės į dešinę, kiekvienu ankstesniu pasirinkimu ribojant tolesnių pasirinkimų erdvę.

2 *Frazės struktūrinė gramatika*: atitinka gramatinį nagrinėjimą („išorinės" sakinio struktūros sudėtinių elementų klasifikacija) ir yra susijusi su įvairiomis galimomis

tos pačios frazės sudėtinių dalių reikšmėmis: „seni vyrai ir moterys“ (Lyonso pateikiamas pavyzdys) gali reikšti „(senus vyrus) ir moteris“ arba „senus (vyrus ir moteris)“.

3 *Transformacinė gramatika*: naujos sudėtinės struktūros atsiradimo būdas (e.g., veikiamosios rūšies pakeitimas neveikiamąja) remiantis taisyklėmis, pagrįstomis tiek horizontaliąja pagrindinės frazės struktūros linija (reprezentuojama fraze-žymikliu), tiek vertikaliuoju „medžiu“, atsirandančiu, kai atsižvelgiama į tai, kaip ši linija atsirado.

Chomsky'is sugebėjo parodyti, jog tiek frazės struktūrinė gramatika, tiek transformacinė gramatika yra galingesnės (i.e. gali nuveikti daugiau) negu baigtinio konstatavimo gramatika ir kad transformacinė gramatika yra galingesnė negu frazės struktūrinė gramatika. Transformacinė gramatika iš esmės yra asmeninis Chomsky'io įnašas į bendrąją gramatikos teoriją. Dvi kitos gramatikos, nors nebuvo anksčiau formalizuotos, kalbotyroje egzistavo ir iki Chomsky'io darbų pasirodymo. Tiktai transformacinė gramatika gali išvesti pagrindines sudedamąsias idealaus kalbėtojo–klausytojo, pvz., anglų kalbos, taisykles. Transformacinės gramatikos logika yra ta, kad jeigu kiekvienas posakis numatytų unikalią taisyklę, kaip to posakio priimtinumo sąlygą, taisyklių būtų per daug. Aišku, taisyklių skaičius neatitinka posakių skaičiaus; tai aišku iš bet kurios gramatikos. Kita vertus, Chomsky'is nurodo, kad, jeigu būtų neįmanoma pademonstruoti, jog daugelis visiškai skirtingos „išorinės“ gramatinės struktūros sakinių iš esmės yra tos pačios taisyklės transformacija, tai tokia gramatika būtų be galo sudėtinga ir mažai ką galėtų paaiškinti. Frazių struktūros gramatika taptų pernelyg sudėtinga jai vienai suvertus visą atsakomybę teikti sakinių formavimo taisykles idealiam kalbėtojui–klausytojui. Taigi transformacinė gramatika yra būdas mažinti iki mažiausio įmanomo skaičiaus sakinių formavimo taisykles. Truputėlį kitaip pakreipus – transformacinė gramatika, pateikianti kompetencijos taisykles, atitinka Chomsky'io „giluminės struktūros“ supratimą.

Prieš pereinant prie trumpo Chomsky'io darbų įvertinimo reikėtų apsvarstyti dar vieną jo kalbos teorijos aspektą. Jis susijęs su Chomsky'io mėginimu paremti generatyvinės gramatikos teoriją, siejant ją su „kognityvinio pajėgumo“ sąvoka.[5]

Chomsky'is mano, jog kalbos įgijimo ir kalbos kompetencijos (kuri numato kalbinį kūrybingumą) neįmanoma paaiškinti induktyviai arba bet kokios stimulo–reakcijos teorijos terminais, tai norėdamas paaiškinti kalbos prigimtį pasitelkia specifiškai žmogiško, įgimto sugebėjimo kalbėti sąvoką. Šiuo atveju jam labai parankus buvo kartezianizmo požiūris, pagal kurį kalba ir protas yra taip neatskiriamai susieti, jog kalbos pažinimas atvertų kelius žmogaus proto pažinimui. Todėl generatyvinės gramatikos atradėjui kalba yra pagrindinė žmogaus psichologijos dalis, kur psichologija suprantama kaip teorija apie žmogaus proto sugebėjimus. Taigi kalbos kompetencija iš prigimties yra ne tiek lingvistinė, kiek psichologinė; ar, kaip čia neprasitarus, gal kalbos kilmė yra psichologijos dalykas? Šioms Chomsky'io pažiūroms ypač didelę įtaką padarė Descartes'as ir septyniolikto amžiaus racionalistinė mokslo tradicija. Užuot suteikęs kalbai autonomijos statusą – kaip atsitiko dvidešimtame amžiuje dėl Saussure'o struktūralistinio požiūrio į kalbą – septyniolikto amžiaus racionalizmas ją laikė psicho-

loginė subjekto raiška. Iš visko sprendžiant, Chomsky'is tiki, jog tik laikantis šios tradicijos galima daryti teisingus sprendimus apie kalbos prigimties dinamiškumą ir kūrybingumą ir negrimzti į empiristinius aiškinimus, kurių jis vengė. Iš tiesų, Chomsky'io požiūriu, ankstyvasis (arba netgi visiškai subrendęs) Saussure'o empirizmas yra nepriimtinas generatyvinei lingvistikai. Remiantis kartezianizmo lingvistika Saussure'as galutinai privilegijavo *parole* (kalbėjimą) *langue* (gramatinės struktūros) atžvilgiu.[6]

Ką gi mums tuomet daryti su Chomsky'io darbais? Tarkime, pripažintume, jog kiekvienas esminis generatyvinės gramatikos vertinimas turės atsižvelgti į reikšmingą Chomsky'io lingvistikos techninę ekspertizę. Šitaip tarus, kai kurie dalykai yra aiškiai ginčytini netgi pašalinio akimis. Taigi generatyvinės gramatikos teorija yra neabejotinai vienas iš dvidešimto amžiaus intelektualinių pasiekimų, tačiau ji ribota mažiausiai keturiais atžvilgiais.

Pirmasis ribotumas susijęs su idealizacijos sąvoka. Prisiminkime, jog „kompetencija" nukreipia į „idealaus kalbėtojo–klausytojo kompetenciją". Problema čia nesiejama su tuo, kad „kompetencija" yra virtuali (i.e. niekada empiriškai baigtinai nerealizuojama), tačiau siejama su tuo, kad ši kompetencija labiau siejama su nelingvistiniu komponentu, su idealiu „kalbėtoju–klausytoju", o ne su pačia kalba. Idealizacija čia visiškai dera prie Chomsky'io racionalistinio požiūrio, jog kalba reiškia ką kitą, būtent – individo kognityvinį sugebėjimą, neatsiejamą nuo individo psichologijos. Kyla klausimas, kokia turi būti kalba, kad ji būtų individualios psichologijos išraiška. Negi kalba tėra tik kieno nors išraiška? Tai yra, ar ji visiškai skaidri? Šiuolaikinė semiotika ir poetika patvirtintų, jog atsakymas yra neigiamas, nes egzistuoja ir poetinė kalba – kalba, kaip (santykiška) uždanga.

Tarkime, Chomsky'is atsakytų, jog idealizacija yra metodologinė būtinybė, jos nereikia painioti su pačia kalba. Bėda čia ta, kad sunku išvengti jausmo, kad idealizacija susieta su kompetencijos principu *per se* – kompetencija atitinka begalinį (= idealų) sakinių skaičių. Kita idealizacijos problema ta, kad ji nepajėgi – kaip parodė Kristeva – paaiškinti kalbos kaip realizacijos *proceso*. Chomsky'io „atlikimo" lygis nieko nekeičia. Nes atlikimas paprasčiausiai susijęs su jau realizuotais posakiais; jis nepaiso realizacijos proceso *fakto* – diskurso lygmens, anot Benveniste'o. Todėl Chomsky'io požiūris į kalbą greičiau statiškas nei dinamiškas.

Dar viena Chomsky'io lingvistinės teorijos problema kyla dėl to, kad gimtąja kalba kalbančiojo kompetencija išskiriama kaip tos kalbos kalbėtojo modelis. Čia reikia apsvarstyti (mažiausiai) du klausimus. Pirma, ar kalbantysis gimtąja kalba (kalbantysis „motinos" kalba) atitinka kalbos darbo modelį. Nors kalbėtojo gimtąja kalba gramatiškumo vertinimas gali būti patikimesnis, ar negalima numatyti, kad idealiu atveju kalbėtojai gali įgyti gimtajai kalbai prilygstančią kompetenciją kelioms arba net daugeliui kalbų? Jei taip, tai jiems, matyt, nėra būtina būti susijusiems su kalba prigimtiniais ryšiais. Antra, galima būtų teigti, kad vertimo galimybė yra būtinoji kalbos ypatybė. Chomsky'is, aptardamas kalbančiojo gimtąja kalba kompetenciją, tikrai neatkreipė dėmesio į šį aspektą.

Pagaliau Chomsky'io racionalizmas, regis, buvo aiškiai per aštri reakcija į biheviorizmą ir empirizmą, būdingus anglų ir amerikiečių filosofinei bei lingvistinei aplinkai,

kurioje lavinosi pats Chomsky'is. Todėl jis dažnai pasirodo kaip pakilęs į kovą racionalistas, skausmingai besistengiantis prasiveržti pro empirizmo pajėgas. Tačiau šiandien svarbūs teoriniai ginčai apie kalbą ir filosofiją aiškiai nesiriboja lenktyniavimu, kilusiu tarp racionalistų ir empirikų. Šito Chomsky'is tarsi nepastebėjo savo teoriniuose raštuose, o tai yra rimtas trūkumas.

Pastabos

1 Noam Chomsky, *Language and Responsibility, Based on Conversations with Mitsou Ronat*, vert. John Viertel, New York, Pantheon Books, 1979, p. 58–59.
2 ibid., p. 59.
3 Noam Chomsky, *Language and Mind* (spec. red.), New York, Harcourt Brace Jovanovich,1972, p. 126.
4 ibid.
5 Žr., pvz., Noam Chomsky, *Reflections on Language*, London, Temple Smith bendradarbiaujant su Fontana Books, 1976 (perspausdinta 1977), 1 sk. ir *kitur*.
6 Ironiška tai, kad daugelis Saussure'o kritikų (e.g. Bourdieu) linkę tvirtinti, kad jis pirmenybę teikė *langue*, o ne *parole*.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Benveniste, Jakobson, Kristeva, Saussure

Svarbiausi Chomsky'io darbai

Syntactic Structures, The Hague, Paris, Mouton, 1957
Current Issues in Linguistic Theory, The Hague, Paris, Mouton, 1964
Aspects of the Theory of Syntax, Cambridge, Mass., MIT Press, 1965
Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought, New York, Harper & Row, 1966
The Sound Pattern of English (su Morris Halle), New York, Harper & Row, 1968
Chomsky: Selected Readings, red. J. P. B. Allen ir Paul Van Buren, London and New York, Oxford University Press, 1971
Studies on Semantics in Generative Grammar, The Hague, Paris, Mouton, 1972
Language and Mind, New York, Harcourt Brace Jovanovich, papildytas leid., 1972
Studies on Semantics in Generative Grammar, The Hague, Paris, Mouton, 1972
The Logical Structure of Linguistic Theory, New York, Plenum Press, 1975
Reflections on Language, London, Temple Smith bendradarbiaujant su Fontana Books, 1976
Rules and Representations, Oxford, Basil Blackwell, 1980
Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988

Papildomi šaltiniai

Alexander, George (red.), *Reflections on Chomsky*, Oxford, Cambridge, Mass., Basil Blackwell, 1990
Botha, Rudolf P., *Challenging Chomsky: The Generative Garden Game*, Oxford and New York, Basil Blackwell, 1989
Lyons, John, *Chomsky*, Hassocks, Harvester Press, 2 leid., 1977
Modgil, Sohan, ir Modgil, Celia (red.), *Noam Chomsky: Consensus and Controversy*, New York, Falmer Press, 1987
Radford, Andrew, *Transformational Syntax: A Student's Guide to Chomsky's Extended Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981

GEORGES DUMEZIL

Drauge su Claude'u Lévi-Sraussu George-s'as Dumézilis socialiniuose moksluose laikomas vienu pirmųjų komparatyvinio struktūralistinio metodo atstovų. Šis metodas, pagrįstas rūpestingai parengta klasifikacijų ir analizių sistema, leido Dumeziliui išskirti indoeuropiečių „civilizacijoje" tris nekintamas socialines funkcijas: suverenumą, karą ir gamybą. Tiksliau tariant, Dumézilis siekė atskleisti indoeuropiečių civilizacijos sudėtinių elementų – neneigiant jų skirtumų – prigimtį ir sąsajas. Tai atskleisdamas jis negirdėtu būdu įsiskverbia į indoeuro-

piečių religiją ir mitologiją, praskleisdamas epus, legendas ir istoriją (cf. Romos įkūrimą). Tarp įspūdingųjų Dumézilio šaltinių reikia paminėti indų *Mahabharatą*, iraniečių *Avestą*, (šventoji Zaratustros knyga), skandinavų *Edą* ir Vergilijaus *Eneidą* (apie Romą). Kaip Dumézilis tapo indoeuropietiškosios civilizacijos tyrinėtoju? Ir kas būtent yra tai, ką Dumézilis vadina „indoeuropiečių civilizacija"?

Georges'as Dumézilis gimė Paryžiuje, 1898 m. Jo paties teigimu, mitais jis susidomėjo dar vaikystėje, skaitydamas graikų legendas. Tėvas davė jam plačiai žinomą Niebuhro tekstą dviem kalbomis – vokiečių ir prancūzų. Būsimasis mitologas taip pat skaitė Perrault pasakas.

Baigęs vidurinę mokyklą Dumézilis lankė prestižinį Paryžiaus Louis-Le-Grand licėjų ir 1916 m. įstojo į Ecole Normale (Ulmo gatvėje). Nors studijas buvo nutraukęs Pirmasis pasaulinis karas (jis buvo demobilizuotas 1919 m.), Dumézilis išlaikė savo *agrégation* iš *lettres** ir netrukus buvo paskirtas „profesoriumi" Beauvais licėjuje, Prancūzijos šiaurėje, kur mokytojavo iki 1920 m. spalio mėn. Nepajėgdamas iškęsti vidurinės mokyklos mokytojo gyvenimo, Dumézilis atsistatydino, kad galėtų atsiduoti savo *doctorat d'état – Le Festin d'immortalité. Etude de mythologie comparée indo-européenne* (*Nemirtingumo šventė. Komparatyvinė indoeurpiečių mitologijos studija*), kuriam vadovavo garsiausias tų dienų lingvistas Antoine'as Meillet. Jis taip pat svajojo apie darbą užsienyje ir netrukus buvo paskirtas prancūzų kalbos dėstytoju Varšuvos universitete. Kadangi gyvenimas toli nuo Prancūzijos tais laikais buvo pakankamai skausmingas, po šešių mėnesių jis atsistatydino ir 1921 m. vasarą grįžo į Paryžių. Trejus metus gyvendamas iš stipendijos, 1924 m. jis užbaigė mokslines tezes ir apgynė savo disertaciją. Netrukus po to išvyko į Turkiją užimti religijų istorijos profesoriaus vietos Istanbulo universitete, tai buvo įmanoma dėl Mustafa Kemalio sekuliarizacijos politikos. Šešerius metus (1925–1931) Dumézilis dėstė Turkijoje, ir, kaip jis pasakė 1986 m., tai buvo „geriausi metai" jo gyvenime. Praleidęs dvejus metus Upsalos universitete (kur jis pradėjo mokytis skandinavų kalbų) kaip prancūzų kalbos dėstytojas, 1933 m. Dumézilis grįžo į Prancūziją ir tapo studijų direktoriumi Ecole Pratique des Hautes Etudes. 1949 m. Dumézilis buvo išrinktas į Collège de France Indoeuropiečių civilizacijos vadovu, kur dėstė iki 1968 m., kol išėjo į pensiją. Po to trejus metus praleido dėstytojaudamas Jungtinėse Valstijose, o 1978 m. buvo išrinktas į Prancūzijos Akademiją. Mirė 1986 m. spalio mėn.

Dumézilis nuolat siekė, kad jo *oeuvre* būtų pažangi ir turėtų laikinumo bruožų ir savo gausias publikacijas dažnai pateikdavo kaip metines ataskaitas. Todėl daugelis jo knygų yra jau spausdintų darbų tobulinimas. Pvz., dalis *Myth et épopée* tomų buvo publikuojami tris ar keturis kartus, kiekvieną kartą rūpestingai tikrinami ir koreguojami. Anot Dumézilio, indoeuropiečių civilizacija apima Indijos, Šiaurės Afrikos (ypač Egipto ir Irano), Europos (ypač Romos) ir Skandinavijos kultūras. Viename pirmųjų savo darbų, *Le Festin d'immortalité*, tai jo daktarinių tyrinėjimų rezultatas, išleistas 1924 m., Dumézilis pradeda tyrimą, kaip skirtingų kultūrų elementai indoeuropiečių civilizacijoje atliepia vieni kitus. *Le Festin d'immortalité* mėginama atkurti indoeuro-

* Filologijos.

piečių tautų šventojo gėrimo mitologiją ir parodyti, kad šventoji ambrozija (gėrimas, teikiantis dievams nemirtingumą) Vakaruose atitinka indų (Sanskritas) *amṙta*. Nors Dumézilis šališkai vertino šį ir kitus savo darbus, parašytus iki 1938 m., juose jau yra visų būsimųjų tyrimų programos užuomazga. Savo darbe *Ouranos-Varuna: Etude de mythologie comparée indo-européenne* (1934 m.) jis lygina graikų mitologijos dievą (Uraną) su indų dievu (Varūna), o *Flamen-Brahman* (1935 m.) – romėnų Flaminą su indų Brahmanu, tačiau 1938 m. Dumézilis nutaria nebetęsti šių palyginimų.

Po 1938 m. Dumézilis užsidega iš savo tyrimų kilusia mintimi, jog trys – suverenumo, karo ir gamybos – funkcijos sieja skirtingą indoeuropietiškųjų kultūrų prigimtį. Ši trinarė sistema taps visų jo vėliau rašytų darbų kertine ašimi. Pirmosios dvi funkcijos (suverenumo ir karo) aptariamos atskirose studijose: knygose apie suverenumą – kaip *Mitras-Varūna: esė apie dvi indoeuropiečių suverenumo reprezentacijas* (1940) – knygose apie karą – kaip *Aspects de la fonction guerrier chez les indo-européens* (1956), (perdirbtą ir pakartotinai išleistą kaip *Heur et malheur du gerrier* (1969)), – knygose apie Romą, tokiose kaip *Jupiter, Mars, Quirinus*, kur trys funkcijos nagrinėjamos dvejopai: tiek kiekviena atskirai, tiek visos trys kartu visumos, indoeuropiečių mitologijos, kontekstu. Pastaroji tema aptariama tokiuose darbuose kaip: *L'Idéologie tripartie des indo-européens* (1953 m.) (įtraukta į *L'Idéologie des trios fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* (1968)). Šioje darbų serijoje aiškiai stinga studijos, skirtos specialiai trečiosios funkcijos analizei: gamybai, derlingumui ir apskritai žmonėms. Anot Dumézilio, ši funkcija nesileidžia sisteminama, ir skyrium ją nagrinėti sunkiausia. Dabar pateiksime trumpą ir labai schematišką reziumė, kaip Dumézilis analizuoja tris funkcijas lygindamas daugelį skirtingų kultūrų. Tačiau prieš pradėdami pažymėkime, jog Dumézilis dažnai šias tris funkcijas vadino „tripartite“ (arba „trinare“) ideologija. Ideologija Dumézilui yra:

> didžiųjų jėgų, įkvepiančių gyvybę ir pasauliui, ir visuomenei, ir jų santykiams, koncepcija ir vertinimas. Dažnai ši ideologija yra tik numanoma ir turi būti iššifruota analizuojant tai, kas atvirai pasakyta apie dievus – pirmiausia apie jų veiksmus – apie teologiją ir svarbiausia – apie mitologiją.[1]

Žinoma, jeigu šios trys funkcijos yra ideologija, vadinasi, jų buvimas nėra betarpiškai matomas. Vėliau ideologija Dumézilio raštuose priartėja prie nesąmoningos socialinės struktūros. Mes prie to dar sugrįšime.

Trys funkcijos romėnų mituose yra Jupiteris (atstovaujantis dvasiškių luomui), Marsas (atstovaujantis karui) ir Kvirinas (atstovaujantis žemės ūkiui ar gamybai). Seniausioje indų religijoje pagal Vedas trims funkcijoms atitinkamai atstovauja Mitras–Varūna, Indra ir Nasatjas. Panašiai trys funkcijos atsiranda ir skandinavų mituose per Odiną, Torą ir Freirą. Šie skandinavų dievai yra labai panašūs į savo germaniškuosius atitikmenimis – Torą, Vodaną ir Frigę. Žvelgiant į Šiaurės Afriką, dar prieš musulmonų užkariavimą Iranas istoriškai priklausė Indijos pasauliui (Irano vardas išvedamas iš „Iran shahr“). Todėl Dumézilis nagrinėja indų-iraniečių mitus bei kalbą, kurie ankstesni už Vedų religiją, sanskrito pirmtakę, ir randa panašumų tarp indų Mitro (atitinka pirmąją, t.y. suverenumo funk-

ciją) ir iraniečių Vohu Mana (taip pat atitinka pirmąją funkciją). Dumézilis parodo, jog Vedose Mitrą lydi du dievai: Arjamanas – bendruomenės gynėjas (antroji – karo funkcija), ir Bhagas – atsakingas už dievų pasiskirstymą (trečioji – gamybos funkcija). Zaratustros teologijoje Arjamaną pakeiča Sroaša – zoroastrinės bendruomenės gynėjas (antroji funkcija), o Bhagą keičia Asi – teisingo atpildo už šį pasaulį aname patronas (trečioji funkcija). Kiekvienai indoeuropiečių teritorijos daliai Dumézilis nustato ryšius tarp dievų, herojų ir įvairiausių mitologijos bei teologijos veikėjų, taip pademonstruodamas, jog trys funkcijos egzistuoja nepriklausomai nuo religinių, socialinių ir politinių apribojimų. Duméziliui svarbiausia, jog trinarė funkcija kilo iš indoeuropiečių kultūros ir kad ši trinarė struktūra vystydamasi pasklido į kiekvieną indoeuropietiškos „šeimos", kaip Dumézilis ją įvardijo, šaką. Šis tikslus funkcijų pasidalijimas neturi atitikmenų niekur pasaulyje. Vienas iš prieštaravimų Dumézilio darbams buvo tas, jog įrodymų tokiai indoeuropiečių kultūros struktūrai ieškoma todėl, kad tai yra pačios žmonių visuomenės išgyvenimo pagrindas. Dumézilis į tai atsakė, jog tiksli trinarės dalybos *forma* nėra esmininis dalykas – visai įmanoma kur nors pasaulyje rasti dievybę, kuri turi kelias iš aptariamų funkcijų arba jos yra visiškai kitokios.

Nepaisant neabejotino jo tyrinėjimų originalumo ir ryšių su septinto dešimtmečio struktūralistiniais projektais, dėl keleto svarbių aplinkybių Dumézilis susiformavo pagal devyniolikto amžiaus komparatyvinę ir istorinę lingvistiką. Jo mokytojas ir tezių vadovas Antoine'as Meillet, taip pat ir Michelis Bréalis, jo pirmasis komparatyvinės lingvistikos 1864 m. Collège de France profesorius, abu buvo uolūs istorinės lingvistikos kūrėjo Franzo Boppo studentai. 1913 m. Meillet išleista *L'Aperçu d'une histoire de la langue grecque* (*Graikų kalbos istorijos apžvalga*) turėjo formuojamos įtakos, o Michelis Bréalis išvertė iš vokiečių kalbos Boppo *Grammaire comparée*. Bréalis jaunajam Duméziliui turėjo ypač didelės įtakos. Jis išleido savo *Dictionnaire étymologique du latin* (*Etimologinį lotynų kalbos žodyną*). Bréalio žodyno dėka Dumézilis susižavėjo etimologija ir pajuto indoeuropietiškąją aistrą: „Čia aš atradau, jog sanskritiškai „tėvas" [*père*] yra „pitar", o „motina" [*mère*] – „matar". Tai mane pakerėjo. Tai mano indoeuropietiškosios aistros pradžia"[2]. Taigi, kaip netrukus pamatysime, nors Dumézilis, metodologiškai šnekant, yra artimas šiuolaikiniam sruktūralizmui, jo „indoeuropietiškoji aistra" – svajonė atskleisti trijų funkcijų kilmę, o vėliau ir jų giminiškumą indoeuropiečių visuomenėse – bent jau iš dalies kildinama tiesiai iš devyniolikto amžiaus istorinės lingvistikos paradigmos. Kita vertus, pats Saussure'as (kurio svarba struktūralistinei minčiai neabejotina) taip pat atėjo iš tos pačios intelektualinės aplinkos, o Emile'is Benveniste'as, kurį laiką buvęs Dumézilio oponentu, o vėliau jo karščiausias rėmėjas, taip pat buvo Meillet studentas ir vienas šiuolaikinio struktūralistinio judėjimo įkvėpėjų.

Nors ir taip susižavėjusiam etimologijos bei kilmės sąvoka, tokių mokslininkų, kaip Meillet ir Bréalio, įtaka Duméziliui reiškė, jog jis taip pat, remdamasis mokslu, kalbą ėmė studijuoti labiau kaip socialinį, o ne prigimtinį reiškinį. Tikslas buvo atitraukti kalbos mokslą nuo gamtos mokslo. Tai socialinės veiklos prigimties tyrinėjimo pagal apeigas, mitus ir papročius klausimas.[3]

Nors nelinkęs įsivelti į bendruosius metodo klausimus, Dumézilis, kaip pats sakė, mažiausiai žavėjosi „a priori“ dalykais, kuriais dažnai remiamasi studijuojant kalbą ir mitus. Iš tikrųjų Dumézilis viešai pareiškė, jog jam nepriimtina Durkheimo (kaip jam atrodė) „a priori“ nuostata tiek *Elementariosiose religinio gyvenimo formose*, tiek *Socialinio metodo dėsniuose*. Pirmajame veikale, sako Diumezilis, faktai parinkti pagal a priori schemą; jie nėra ta medžiaga, iš kurios atsiranda pati schema. O dėl veikalo apie metodą, kurį Durkheimas parašė savo karjeros pradžioje, Dumézilis svarstė, kaip mokslininkas gali pateikti tekstą apie metodą, pirma nepublikavęs jokio empiriškai pagrįsto tyrimo. Todėl Frazerio *Auksinė šaka*, taip pat Marcelio Mausso raštai bei mokymas Duméziliui buvo daug reikšmingesni už visus Durkheimo veikalus.

Nors Dumézilis aiškiai buvo linkęs į indukcinį empirizmą socialiniuose moksluose, tuo pat metu jis griežtai atmeta požiūrį, jog socialiniai faktai yra savaime autonomiški ir prasmingi. Dumézilio tyrimų šerdis yra „struktūra“ ir „sistema“, o ne atskiri faktai.

„Struktūra“ ir „sistema“ Duméziliui yra vienas kitą keičiantys dalykai: struktūra pasako lotyniškai tai, ką sistema pasako graikiškai. Susijungusi su Dumézilio lyginamuoju metodu, struktūra tampa išeities tašku jo pastangoms parodyti, jog kiekviena religija, kultūra ar visuomenė sudaro pusiausvyrą. Iš vidaus prasmingų elementų kompozicija neatsiranda atsitiktinai, kad suformuotų (galimai) ydingą visumą. Veikiau visumą sukuria pačių elementų ryšys, o visumos prasmė atsiranda iš šių ryšių. Šioje vietoje Dumézilis aiškiai prisideda prie struktūralistinės minties judėjimo. Tačiau, nepritardamas Lévi-Straussui, ieškančiam visuotinumo žmogiškuose reikaluose, Dumézilis aiškiai parodė, jog jis daug labiau atsidavęs išskirtinumui, „faktams“, kaip jis tai vadino. Atsižadėti faktų, vadinasi, „daryti poeziją“, žengti į svajonių pasaulį, – tvirtino Dumézilis. Dėl tokio faktų ir išskirtinumo akcentavimo Dumézilis negalėjo suprasti, kaip galima iš jo darbų išvedinėti kokią nors plačiai pagrįstą filosofinę sistemą, panašią į Lévi-Strausso.[4] Be to, Dumézilis visą savo gyvenimą sąmoningai priešinosi bet kokioms pastangoms įsprausti jį į kokios nors „mokyklos“ rėmus, trokšdamas – ir labai karštai – kaip intelektualas ir mokslininkas likti pačiu savimi. Jis buvo įsitikinęs, jog atstovauti kokiai nors mokyklai, vadinasi, prarasti autonomiją, būdingą orginaliam ir griežtam moksliniam tyrinėjimui.

Pastabos

1 Georges Dumézil, *Myths et dieus des indo-européennes* (Hervé Coutau-Bégarie sudaryta rinktinė), Paris, Flamarion, 1992, p. 240.

2 *Le Magazine Littéraire*, 229, 1986 balandis, p. 16. (Interviu su François Ewald).

3 Žr. Jean-Claude Milner, „Le Programme Dumézilien“ leidinyje *Le Magazine Littéraire*, 229, 1986 balandis, p. 22–24.

4 Žr. Georges Dumézil, *Entretiens avec Didier Eribon*, Paris, Gallimard: „Folio/Essais“, 1987, p. 120–122.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Benveniste, Saussure, Lévi-Strauss

Svarbiausi Dumézilio darbai

Le Festin d'immortalité. Etude de mythologie comparée indo-européenne, Paris, Annales de musée Guimet, 1924. (Tai buvo Dumézilio daktaro tezės.)

Ouranous-Varuna: étude de mythologie comparée indo-européenne, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1934

Flamen-Brahman, Paris, Annales du musée Guimet, mažoji kolekcija, 1935

Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty (1940), vert. Derek Coltman, New York, Zone Books, 1988

Jupiter, Mars, Quirinus, Paris, Gallimard, 1941

The Stakes of the Warrior (*Heur et malheur du gerrier* vertimas) (1956 ir 1969), vert. David Weeks, University of California Press, 1983

Les Dieux souverains des indo-européens (1959), Paris, Gallimard, 1977. Dalimis išversta į anglų kalbą pavadinimu *Gods of the Ancient Northmen*, red. Einar Haugen, vert. keletas, Berkeley, University of California Press, 1973

Idées romaines, Paris, Gallimard, 1968

Destiny of a King (išversta dalimis iš *Myth et idéologie II*, 1971), vert. Alf Hiltebeitel, Chicago, University of Chicago Press, 1988

Myth et epopée:

I. *I. L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968. 4 atnaujintas leid., 1986

II. *Types épiques indo-européens: Un héros, un sorcier, un roi*, Paris, Gallimard, 1971, 1986

III. *Histoires romaines*, Paris, Gallimard, 1973

Fêtes romaines d'été et d'automne, ir paskesnis *Dix questions romaines*, 1976

Apollon sonore, et autres essais, Esquisses de mythologie, Paris, Gallimard, 1982

Papildomi šaltiniai

Belier, Wouter, *Decayed Gods: Origin and Development on Georges Dumézil's „idéologie tripartie"*, Leiden, New York, E. J. Brill, 1991

Scott Littleton, C., *New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, Berkeley, University of California Press, 1966

GERARD GENETTE

Gérardo Genette'o darbai ypač svarbūs literatūros teoretikams ir semiotikams. Nuolatinis Genette'o rūpestis visoje jo reikšmingojoje *oeuvre*, apimančioje literatūros spektrą nuo graikų klasikos iki Prousto, yra sukurti bendrąją literatūros objekto *singuliarumo* teoriją, pagrįstą klasifikacinėmis schemomis. Mėgindamas neprimesti prokrustiškosios procedūros impozantiškų kategorijų literatūros kūriniams, bet ir nepriimdamas naivaus literatūros kritikos empirizmo, Genette'as lankstaus „analitinio metodo" būdu atkakliai siekė pažinti literatūros kūrinio „paslaptį" ir kartu nesugriauti tos paslapties. Įkvėptas struktūralistinių įžvalgų, kurios septintame dešimtmetyje formalią teksto analizę pakėlė į naujas aukštumas, Genette'as buvo atsargus gindamas literatūros objekto autonomiškumą. Todėl galiausiai jis sako, kad Prousto didysis veikalas *Prarasto laiko beieškant* yra nedalomas kaip visuma: jis „iliustruoja tik pats save"[1].

Gimęs Paryžiuje 1930 m. ir suformuotas Ecole Normale Supérieure – kur 1954 m. gavo savo *agrégation* iš *Lettres classiques**, – Genette'as yra tikrasis Jacques'o Derrida ir Pierre'o Bourdieu amžininkas. Derrida refleksijos apie rašymą veikale *Iš gramatologijos* paliko aiškią žymę septinto dešimtmečio Genette'o literatūros kritikos ir literatūros teorijos straipsniuose. Jis buvo vienas pirmųjų, pastebėjusių Derrida gramatologijos sąvokos svarbą erdviniam literatūros kūrinių vertinimui.[2] 1959–1960 m. Genette'as ir Derrida abu dėstė licėjuje, kuris rengė studentus stoti į Ecole Normale Supérieure. 1963 m. Genette'as tapo prancūzų literatūros *assistant* Sorbonoje, o vėliau – *Maître-assistant*. 1967 m. jis buvo paskirtas estetikos ir poetikos mokslo studijų direktoriumi Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Drauge su Tzvetanu Todorovu ir Hélène Cixous 1970 m. Editions du Seuil Genet-

* Klasikinės filologijos.

te'as pradėjo leisti labai įtakingą žurnalą *Poétique* ir tokio paties pavadinimo literatūros rinkinį. Būtent *Poétique* pirmą kartą paskelbė garsiąją Derrida esė – „Baltoji mitologija: metafora filosofijos tekste"[3].

Ankstyvųjų Genette'o straipsnių rinkinyje, išspausdintame *Figures I* (1966), galima pastebėti jo būsimų temų užuomazgas. Pvz., čia dėl savo redukcionistinių ir deterministinių paskatų kritikuojamas ir atmetamas psichologizmas. Literatūros teoretikui literatūrinis tekstas turi likti vien tik precizišskai literatūriniu būtent todėl, kad jo negalima redukuoti į autoriaus psichologinę dispoziciją. Genette'as pritaria Blanchot, kad rašytojas turėtų likti anonimiškas. Rašyti, vadinasi, slėptis, dėvėti kaukę. Rašytojo išgyventa patirtis dažniausiai yra nukreipiama – perkeliama – į tekstą: ji nėra nei atspindima, nei išreiškiama. Literatūros teoretiką domina šis perkėlimo procesas *per se*, o ne psichologinė autoriaus būklė (jeigu ją iš viso įmanoma kada nustatyti). Genette'as tokiu būdu prisideda prie Foucault, Barthes'o ir kitų, kuriems autoriaus „mirtis" yra jo išeities taškas.

Nuo *Figures III* (1972) ir vėliau autoriaus buvimo/nebuvimo klausimas užleidžia vietą naujiems Genette'o aštunto–devinto dešimtmečių interesams. Juos sudaro: naratyvo analizė (pasiekianti kulminaciją *Nouveau discours du récit* (1983)); kalbos vaizdingumo studija – *Mimologiques* (1976); žanrų teorijos plėtojimas – *Introduction à l'architexte* (1979); „transtekstualumo" ir „hipertekstualumo" sąvokos formavimas – *Palimpsests* (1982), ir pagaliau „parateksto" studija (pavadinimas, įžanga, baigiamasis žodis – vidiniai, bet ne išoriniai teksto elementai) – *Seuils* (1987). Neseniai Genette'as išleido apmąstymus tema, pirmą kartą sušmėžavusia *Figures II*, būtent apie fikcijos prigimtį ir literatūriškumo sąlygas – *Fikcija ir silius*. Taigi kokios svarbiausios įžvalgos kyla iš teoretizavimu ir refleksija paremtų dviejų minėtų dešimtmečių Genette'o rašinių?

Genette'o įnašas į naratyvo ir literatūros objekto (i.e. teikiančio estetinį pasitenkinimą) teoriją iš esmės priklauso nuo skrupulingumo, kurio dėka jis sėkmingai pagilina skaitytojo–kritiko analizę. Daugelis naratyvinio rašymo aspektų iki šiol buvo laikomi savaime suprantamais. Pasakojimas kažkodėl „dirba", tačiau mažai kas uždavė skvarbų klausimą, kodėl ir kaip tai vyksta. Imkime pasakojimą. Genette'as parodo – ypač Prousto pavyzdžiu, – kokia daugybė aspektų ir lygmenų kuria naratyvo funkcją: jos negalima paprasčiausiai suprasti kaip istorijos pasakojimo. Jeigu, norėdami iliustruoti, imsimės naratyvo „balso" aspekto, Genette'o analizės dėka suprasime, kad vien tik balsą kuria šie elementai:

1 *Naratyvo pavyzdys*: rodo faktą, jog visada egzistuoja pranešimo momentas arba kontekstas, kuriame vysta pasakojimas. Naratyvo, kaipo tokio, pavyzdys yra lemiamas dalykas priskiriant reikšmę, arba signifikavimą, tam, ką ištaria pasakojantis balsas. Čia mums primenama Benveniste'o įžvalga, kad norėdami gerai suprasti, kokiu būdu veikia kalba, turime suvokti konstatavimo *aktą* (*énonciation*) taip pat, kaip ir sakinio sudarymą (*énoncé*). Pats savaime naratyvo kalbėjimas (*énoncés*) dažnai būna paprastas ir skaidrus (e.g., Prousto: „Ilgą laiką aš guldavausi anksti", cituoja Genette'as). Tik pasitelkus naratyvo pavyzdį galima įvertinti singuliarinę naratyvinio kalbėjimo reikšmę.

2 *Naratyvo laikas*: naratyvo vieta ir erdvė

gali likti neapibrėžtos, tačiau laikas turi būti pasakytas, arba jis atsispindi veiksmažodžio laike, taip pat visoje kalboje. Be to, naratyvo pavyzdys turės specifinį laiko ryšį su dėstomais įvykiais. Dažnai naratyvas vyksta po įvykių, bet nebūtinai. „Prediktyvinis" naratyvas (pranašiškas, apokalipsinis, orakulinis) nukreipia į ateities momentus, taip pat naratyvas, vaizduojantis vykstančius įvykius, arba kuris patį pasakojimo aktą (e.g., *Tūkstantis ir viena naktis*) paverčia istorijos dėmesio centru. Naratyvo laikas neišvengiamai susijęs su laiku to, apie ką pasakojama. Vienas iš aiškiausių pavyzdžių čia būtų epistolinis romanas, kur rašymo/pasakojimo aktas (e.g., Rousseau'o *La Nouvelle Héloïse*) pats yra pasakojimo dalis. Šiuo atveju aptariamojo įvykio laikas gali sutapti su paties pasakojimo laiku. Ši tema turi daugybę variacijų. Pavyzdžiui, gali būti pasakojimas, papasakotas kitame pasakojime, kaip yra Homero *Odisėjoje*. Ir dar epistoliniame romane ankstesnis laiškas, jau atlikęs savo vaidmenį romane, gali tapti įvykiu, atpasakojamu kitame laiške. Aišku, norint, kad istorijos laikas sutaptų su pasakojimu, reikia, kad jie abu vyktų „tuo pačiu" laiku. Intrigos galimybė iš dviejų laikų sutapimo atsiranda tuomet, kai pasakojimo pabaiga tampa istorijos įvykiu, tarkim, kai išpažinties pabaigoje pasakotojui įvykdoma mirties bausmė.

Nuo devyniolikto amžiaus populiariausia tampa trečiojo asmens pasakojimo forma, kai aptariami jau vykę įvykiai. Kaip pažymi Genette'as, įdomus tokio pasakojimo bruožas yra tas, kad jis yra „belaikis": nėra jokios nuorodos į rašymo/pasakojimo laiką.

3 *Naratyvo lygmenys*: turimas galvoje santykis tarp pasakojimo akto ir atpasakoto įvykio. Kiekvienas atpasakojamas įvykis vertinamas kaip esąs aukštesniame lygmenyje, negu įvykis iš pasakojimo. Balzaco apysaka *Saracėnas* yra galimų pasakojimo lygmenų variantų pavyzdys. Taigi pasakotojas pačioje istorijoje pasakoja apie įvykius, atvedusius prie pasakojamos istorijos apie Saracėną, paskui pasakoja, kaip Saracėnas susižavėjo jaunąja Zambinela, po to grįžta į tą savo pasakojimo vietą, kur buvo pradžioje. Sakytume, istorija istorijoje, tačiau Genette'ui tai rodo naratyvo lygmenis.

Tokie yra kai kurie „balso", kurį Genette'as mėgina paaiškinti aptardamas naratyvą, bruožai. Jis taip pat išskiria „metalepsiją" (pasakojimas apie judėjimą nuo vieno naratyvo lygmens prie kito), „asmenį" (skirtumas tarp pasakotojo, kuris laiko save pasakotoju, ir pasakojimo pirmuojo asmeniu), „herojų" (kuris pasakoja ir apie kurį pasakojama), „pasakotojo funkcijas" (papasakoti istoriją; prisidėti prie vidinės teksto sąrangos; užtikrinti naratyvo situaciją pasakotojui ir skaitytojui; užtikrinti jausminį, moralinį ir intelektualinį naratyvo statusą; leisti pasireikšti ideologijai) ir pasakojimo „gavėją" (*narrataire*), kurį numato pats pasakojimas.

Be „balso", Genette'as taip pat apibrėžia ir aptaria dar keturis naratyvo aspektus:

1 *Tvarka*: įvykių tvarkos santykis su pasakojimo tvarka. Įvykis gali atsitikti anksčiau, nei prienama prie jo pasakojant (analepsija), arba apie būsimą įvykį gali būti užsimenama iš anksto (prolepsija), arba abi šios tvarkos gali disonuoti (anachronija).

2 *Trukmė*: kokiu ritmu vyksta įvykiai.

3 *Dažnumas*: pasikartojimų kiekis naratyve.

4 *Metodas*: pasakotojo požiūris(iai), taip pat ir „nuotolis“ nuo to, kas pasakojama.

Iki šio momento mūsų dėmesio centre buvo Genette'o naratyvo teorijos aspektai. Trys terminai apibūdina būtinuosius kiekvieno naratyvo akto elementus: (1) istorija (*histoire*); (2) naratyvo diskursas (*récit*); ir (3) pasakojimas (istorijos pasakojimo aktas). Genette'as komentuoja: „Kaip naratyvas, naratyvo diskursas gyvuoja dėl savo ryšio su istorija, kurią atpasakoja; kaip diskursas jis gyvuoja pateikiamame pasakojime“[4]. Todėl netgi bendruoju lygiu tai nėra vien tik pasakojamoji istorija, nes visada yra ir trečiasis elementas (naratyvo diskursas), kuris, būdamas neatskiriamas nuo istorijos arba pasakojimo akto, vis dėlto nėra jiems tapatus. Lingvistiniu požiūriu, naratyvas (*récit*) atitinka sakinių sudarymo (*énoncé*) lygmenį, tuo tarpu pasakojimas atitiktų sakymo aktą (*énonciation*).

Aptardamas naratyvo diskursą *Figures II*, Genette'as remiasi opozicija tarp diagezės ir mimezės, atsiradusia Platono *Valstybėje* ir Aristotelio *Poetikoje*. Diagezė ypač dažnai minima Genette'o aiškinimuose apie naratyvą. Graikams diagezė yra grynai pasakojamasis beletristikos (imperfektinė mimezė) aspektas, kuris turėtų būti skiriamas nuo mimezės: imitacinio arba dramatinio aspekto. Taigi diagezė yra naratyvo diskursas be tiesioginės kalbos arba kitų dramatinių efektų. Šiandien skirtumas tarp mimezės ir diagezės beveik išnyko dėl diagezės populiarumo. Aštunto dešimtmečio pradžios Genette'o darbuose diagezė priskiriama įvykių atpasakojimui. *Saracène*, istorijos apie Saracėną ir Zambinelą pasakojimo įvadą Genette'as įvardija kaip „ekstradiegezinį“ – t.y. nepriklausantį tikrajam istorijos įvykių atpasakojimui. Tai nėra vienintelė abejotina distinkcija (*Saracèno* unikalumas išties yra tas, kad tai yra dviejų istorijų istorija), tačiau diagezės sąvokos klausimas atrodo menkas, palyginti su istorijos–naratyvo–pasakojimo trilogija.

Savo darbe *Mimologiques*, parašytame aštunto dešimtmečio viduryje, Genette'as imasi skaityti mįslingą Platono *Kratilo* vardų teoriją. Priešingai negu daugelis Platono vertintojų ir aiškintojų, Genette'as rimtai vertina Platono mimologizmą – t.y. idėją, jog vardai tam tikru ypatingu būdu imituoja tai, ką jie įvardija. Nors struktūralistinis požiūris pabrėžia konvencionalią kalbos prigimtį, Genette'as imasi ilgos ir smulkios studijos apie ankstyvojo modernizmo ir modernizmo epochos rašytojus, kuriuos veikė platoniškasis „eponimijos“ principas. „Eponimijos funkcija, – sako Genette'as, – suteikti vardui prasmę, kurios jis greičiausiai neturi, t.y. rasti jame vieną ar du paslėptus vardus, turinčius hipotetinę reikšmę.“[5] „Reikšmė“ neišvengiamai bus tam tikros formos mimezė.

Mimologiques Genette'as nagrinėja sąmoningą ir nesąmoningą išradingumą tų, kurie tris šimtmečius, o gal ir ilgiau mąstė apie kalbos prigimtį ir kurie, kaip ir Platonas, pagal eponimijos principą spėjo apie mimezinį ryšį tarp vardo ir to, kas įvardyta.

Palimpsests dėl savo griežtumo ir gilaus analitiškumo yra, ko gero, labiausiai išbaigtas Genette'o darbas. Čia jis klasifikuoja ir analizuoja daugybę būdų, kaip vienas tekstas atliepiamas kitame. Genette'as vartoja palimpsesto terminą kaip funkciją; tai aukštesnio laipsnio literatūra, „transtekstualumas“, apimantis (iš dalies) šiuos aspektus: „intertekstualumą“ – citavimą, plagijavimą ir aliuziją; „metatekstualumą“ – būdą, kaip

vienas tekstas jungiamas su kitu necituojant: kaip Hegelis atgamina Diderot'o *Ramo sūnėną* savo *Proto fenomenologijoje*; „architekstualumą" – diskurso tipus, pranešimo būdus, literatūros žanrus, kurie nepriklauso nuo kiekvieno atskiro teksto, tačiau jais remiasi kiekvienas atskiras tekstas; ir „hipertekstualumą". Pastarajam Genette'o studijoje skiriamas didžiausias dėmesys, jis apibrėžiamas kaip: „visi ryšiai, jungiantys tekstą B... su pirminiu tekstu A... į kurį jis transplantuojamas, tačiau netampa jo komentaru"[6]. Tekstas B negali egzistuoti be teksto A, bet jis apie pastarąjį nekalba. Pavyzdys yra Joyce'o *Ulisas*, kuris aiškiai susijęs su Homero *Odisėja*. Viena aišku iš Genette'o studijos – abejotina, ar apskritai yra bent vienas toks singuliarus tekstas, apie kokius dažnai kalbama literatūros istorijoje.

Kaip minėjome pradžioje, Genette'o *oeuvre*, gerai tai ar blogai, skatina konstruoti sistemingą ir tikslią „literatūros literatūriškumo" teorijos terminologiją. Štai ir turime projektą, siekiantį objektyvizuoti, taip pat perprasti visus literatūros teksto produkavimo ir buvimo aspektus. Nepaisant Genette'o protestų, kad jis taip pat siekė įminti literatūros teksto singuliarumo paslaptį, dažnai būna sunku atlaikyti terminologijos svorį, kuris, kaip galų gale paaiškėja, nesuteikia jokių galimybių, t.y. nieko negelbsti aiškinantis literatūros esmę, o plačiau žvelgiant, ir meno kūrinio esmę.

Pastabos

1 Gérard Genette, *Figures III*, Paris, Seuil, Poétique, 1972, p. 68.
2 Gérard Genette, *Figures II*, Paris, Seuil, TEL, 1969, p. 17.
3 Žr. Jacques Derrida, „La mythologie blanche", *Poétique*, 5 (1971).
4 Genette, *Figures III*, p. 74.
5 Gérard Genette, *Mimologiques: voyage en Cratylie*, Paris, Seuil, Poétique, 1976, p. 25.
6 Gérard Genette, *Palimpsests: La littérature au second degré*, Paris, Seuil, Points, 1982, p. 13.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Derrida, Greimas, Todorov

Svarbiausi Genette'o darbai

Figures I, Paris, Seuil, TEL, 1966
Figures II, Paris, Seuil, TEL, 1969
Figures III, Paris, Seuil, Poétique, 1972
Figures of Literary Discourse (1966–1972), vert. Alan Sherdan, New York, Columbia University Press, 1984. Ištraukos iš *Figures* (1966–1972)
Mimologiques: voyage en Cratylie, Paris, Seuil, Poétique, 1976
The Architext (1979), vert. Jane E. Lewin, Los Angeles, University of California Press, 1992
Palimpsests: La littérature au second degré, Paris, Seuil, Points, 1982
Narrative Dicourse Revisited (1983), vert. Jane E. Lewin, New York, Cornell University Press, 1990
Seuils, Paris, Seuil, Poétique, 1987
Paratexte, Paris, Maison des Sciences de l'homme, 1989
Fiction and Diction (1991), vert. Catherine Porter, New York, Cornell University Press, 1993
Narrative Discourse: An Essay in Method, vert. Jane E. Lewin, New York, Cornell University Press, 1979. *Discours du récit* ir dalies *Figures III* vertimas

Papildomi šaltiniai

Mosher, Harold, „The structuralism of G. Genette", *Poetics*, 5, 1, 1976
Smith, Barbara H., „Narrative versions, narrative theories", *Critical Inquiry* (1980 ruduo), p. 213–236

ROMAN JAKOBSON

Romanas Jakobsonas gimė Maskvoje 1896 m. Jis laikomas vienu svarbiausiu dvidešimto amžiaus lingvistų ir didžiausiu struktūralistinio požiūrio į kalbą šalininku, nes būtent jis pabrėžė, jog garsinis kalbos mode-

lis (pirmoji ir nuolatinė Jakobsono lingvistinio tyrinėjimo sritis) yra iš esmės santykių visuma. Būtent garsų tarpusavio ryšiai specifiniame kontekste sudaro reikšmę ir signifikaciją. Savo labai įvairiuose ir gausiuose raštuose (beveik 500 straipsnių) apie poetiką, fonologiją, slavų kalbas ir pasakas, kalbos išmokimą, epistemologiją ir lingvistikos istoriją Jakobsonas nepaliaujamai stengiasi išaiškinti „įvairius lingvistikos struktūros lygmenis", „nuosekliai aiškindamas ir lygindamas santykių invariantus, sudarančius daugybę variantų"[1]. Lingvistas turi laikytis griežto santykinio požiūrio, nes pirmiausia „kiekviena sudedamoji bet kurios lingvistinės sistemos dalis yra paremta dviejų loginių prieštaravimų opozicija: kiekvienos savybės („žymėjimo") buvimas sudaro kontrpoziciją savo nebuvimui („nežymėjimui")"[2], ir antra – „invariantų ir variantų sąveika yra esminis, pats slapčiausias kalbos turtas visuose jos lygmenyse"[3].

Čia mes galime įžvelgti, kokios didelės įtakos Jakobsonas turėjo Lévi-Strausso antropologijai. Lévi-Strausso susidomėjimas kalba yra neatsiejamas nuo jo pastangų atskirti „žymėto" ir „nežymėto" opozicijas bei tyrinėti visuomenę kaip ryšį tarp „invariantų" modelio ir „kintamos" istorijos. Šią įtaką neabejotinai stiprino bendra dėstytojavimo su Lévi-Straussu patirtis Niujorke Antrojo pasaulinio karo metu Naujojoje socialinių tyrimų mokykloje, įkurtoje prie Kolumbijos universiteto.

1914 m. Jakobsonas įstojo į Maskvos universiteto Istorijos filologijos fakultetą ir užsirašė į kalbos sekciją Slavų ir rusų kalbų katedroje. Kalbos studijos turėjo atverti galimybę suprasti tiek literatūrą ir folklorą, tiek ir apskritai kultūrą. 1915 m. Jakobsonas įkūrė Maskvos lingvistų būrelį ir patyrė Husserlio įtaką, ir tai lėmė, kad Husserlio fenomenologija ypač padėjo apmąstyti „dalies" ir „visumos" ryšius kalboje ir kultūroje. Poetinis žodis atskleidė vieną aiškiausių ryšių tarp dalies ir visumos. Poezija artimiausia struktūrai, kurioje dalis atitinka visumą.

1920 m. pabaigoje Jakobsonas išvyksta iš Maskvos ir apsigyvena Prahoje, kur tampa įtakingu Prahos lingvistinio būrelio nariu nuo pat jo įkūrimo 1926 m. Būtent Prahoje Jakobsonas ypač susidomėjo akustiniais ir prozoidiniais struktūriniais skirtumais tarp rusų bei kitų slavų kalbų. Prahos būrelio remiamas 1929 m. Jakobsonas išleido savo *Remarques sur l'évoliution phonologique du russe comparée à celle des autres langues slaves* (*Pastabos apie fonologinę rusų kalbos evoliuciją lyginant su kitomis slavų kalbomis*).

Ketvirtame dešimtmetyje Jakobsonas, bendradarbiaudamas su savo draugu Nikolajumi Trubeckojumi, tyrė garsinį kalbos modelį. Būdamas Saussure'o pasekėjas, Trubeckojus kaip tik nukreipė Jakobsoną prie idėjos, kad kalboje garsų funkcija yra diferencinė: patys savaime jie prasmės neturi. Tai Jakobsonui padėjo sukurti savo „distinkcinių požymių" teoriją, prie kurios dar sugrįšime.

Ketvirto dešimtmečio pabaigoje, kylant nacizmui ir didėjant karo grėsmei, Jakobsonas vyksta į Švediją ir Daniją. Kopenhagoje bendradarbiauja su Louis Hjelmslevu ir Kopenhagos lingvistų būreliu. Savo pionierišką darbą *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze* (*Vaikų kalba, afazija ir bendrieji garsų dėsniai*) parašė Švedijoje 1940–1941 m., prieš pat emigraciją į Niujorką. Nors dėl ryšių su komunistine Rytų Europa šeštame dešimtmetyje

savo kailiu patyrė makartistų nepalankumą, laikui bėgant Jakobsonas gavo paskyrimus į Harvardą bei Masačiusetso technologijos institutą ir pasiliko Amerikoje iki pat savo mirties Bostone 1982 m.

Jakobsonas buvo vienas pirmųjų dvidešimto amžiaus lingvistų, kurie rimtai nagrinėjo tiek kalbos išmokimą, tiek kalbos funkcijos sutrikimo priežastis, pvz., afaziją. Pranašingai svarbūs yra du jo išskirti kalbos struktūros aspektai, kuriuos atspindi retorinės figūros – metafora (panašumas) ir metonimija (gretinimas). (Metonimijos, sako Jakobsonas, negalima painioti su sinekdocha, kuri, kaip ir pirmoji, kartais apibrėžiama kaip dalis, atstojanti visumai. Beje, sinekdocha kartais reiškia vidinį dalies ryšį su visuma (burė vietoje laivo), tuo tarpu metonimijoje šis ryšys yra išorinis (plunksna vietoje rašytojo)). Suprasti, kaip įvairios afazijos formos veikia kalbos funkciją, vadinasi, suprasti, kaip sutrikimas pažeidžia pasirinkimo ir pakeitimo sugebėjimą – metaforos polių – ar derinimą ir siejimą su kontekstu – metonimijos polių. Pirmasis rodo metalingvistinio lygmens sutrikimą; antrasis – lingvistinių junginių hierarchijos laikymosi problemą. Pirmuoju atveju sutrinka panašumo ryšys, antruoju – gretinimo.

Nors ne Jakobsonas sukūrė šį terminą, vis dėlto „perkėlimas"* yra dar vienas jo tirtas kalbos aspektas, priklausantis nuo sugebėjimo sieti su kontekstu. Perkėlimas paremtas asmeniniais įvardžiais (aš, tu ir t.t.) bei tokiais parodomaisiais įvardžiais, kaip „šis" ir „anas", „čia" ir „ten". Mokantis kalbėti, perkėlimas – terminą įmanoma pritaikyti bet kokiam konkrečiam kontekstui – yra vienas paskutinių vaiko įgyjamų sugebėjimų. Perkėlimas yra ypatingais ryšiais susijęs su kalbos formulavimo funkcija: jo reikšmės neįmanoma suvokti nesiejant su kontekstu. Jis sudaro Jakobsono vadinamą „dvigubą struktūrą", reiškiančią, kad jo reikšmė iš karto suteikia ir kodą („aš" yra pirmojo asmens įvardis), ir pranešimą (nurodo kalbėtoją). Perkėlimas suteikia galimybę kiekvienam asmeniui kalbą vartoti individualiai; šitaip jis sukuria vietą, kurioje istorija įžengia į kalbą. Kitais žodžiais tariant, norint suprasti sakinį *L'état, c'est moi*, būtina atsižvelgti ir į kontekstą, ir į kalbėtojo tapatybę (i.e. reikia remtis pranešimu), taip pat į šio kodo lygmenyje vartojamų žodžių reikšmę. Kaip parodo Jakobsonas[4], situacija gali būti dar sudėtingesnė, jei pranešimas nurodo kodą („aš" yra įvardis"), o kodas nurodo pranešimą („aš" reiškia mane – kalbėtoją"). Dar daugiau, kodas gali nurodyti kodą („Džeris" yra berniuko, vadinamo Džeriu, vardas"), o pranešimas gali nurodyti pranešimą (jis pasakė: „aš neateisiu"). Kitaip tariant, perkėlimas nustato ryšį tarp „*langue*" (struktūra arba kodas) ir „*parole*" (kalbėjimo aktas), kad kalboje nuolat būtų ryšys tarp *langue* ir *parole*.

Jakobsonas teigia, jog dėl šios dvigubos struktūros, kuri toli gražu nėra „primityvesnė" nei denotacinis, deskriptyvinis kalbos aspektas, perkėlimo vartojimas yra vienas paskutinių sugebėjimų, kurį vaikas įgyja mokydamasis kalbos. Ištikus afazijai šis sugebėjimas prarandamas pirmiausia. Pažvelgus kiek kitaip, galima pasakyti, jog perkėlimas yra tuščia kategorija – šiek tiek panaši į kintamą signifikantą Mauss'o veikale, kaip aiškina Lévi-Straussas. Perkėlimo dėka kodas gali būti pritaikomas daugybėje kontekstų, sudarydamas galimybę produkuoti heterogeninį pranešimų rinkinį ir šitaip su-

* Shifter.

kurdamas daugiau ar mažiau tiesioginį kalbos ryšį su istorija.

Maždaug tokius argumentus pateikia Jakobsonas, kai yra kaltinamas, jog ignoruoja kalbos, poezijos bei meno socialinę ir istorinę reikšmę ir remia *l'art pour l'art* principą. Gindamasis pats, taip pat gindamas nuo tokių vertinimų Rusijos formalistus (su kuriais buvo rikiuojamas į vieną gretą trečiame dešimtmetyje), ketvirtajame dešimtmetyje Jakobsonas tvirtino, kad nei jis, nei kuris kitas rusų formalistas „niekada neskelbė grynojo meno“[5]. O toliau jis sakė:

> Mes iš tikrųjų stengėmės parodyti, jog menas yra integrali socialinės struktūros dalis, dalis, sąveikaujanti su kitomis, ir pati besikeičianti, nes tiek menas, tiek jo ryšiai su kitomis socialinės struktūros dalimis nuolat kinta. Iš tikrųjų mes skelbiame ne meno atskyrimą, bet estetinės funkcijos autonomiją.[6]

Taigi Jakobsoną ir jo tuometinius kolegas domino ne poezija, bet poetinė funkcija – arba *poetiškumas,* – įkūnytas daugybe žodinių ir rašytinių formų. „Poetiškumas“ tampa būtina kalbos studijavimo dalimi, kai suvokiama, jog kalba ir realybė – arba žodžiai ir daiktai, ženklas ir jo raiška – nėra tapatūs: t.y. kalbos prasmę tik minimaliai atspindi jos raiška. Labai svarbu, Jakobsonas tęsia toliau, jog ši pagrindinė kalbos ir realybės antinomija reiškia, kad „be priešpriešos konceptai tampa nejudrūs, ženklai tampa nejudrūs, o ryšys tarp koncepto ir ženklo tampa automatiškas. Veiklos nelieka, o realybės suvokimas išnyksta“[7].

Nors Jakobsonui, kaip ir daugeliui kitų, poezija atspindi daugiau metaforinį kalbos polinkį, tačiau būtent akustinis poezijos modelis, o ne metafora, kaipo tokia, aiškiai atsispindinti čekų ir rusų poezijos skirtinguose garsiniuose modeliuose, – pirmiausia ir paskatino Jakobsoną originaliems šios srities tyrinėjimams. Žinoma, čekų ir rusų poezijos skirtumai, kuriuos pastebėjo Jakobsonas, yra ritmikos skirtumai. Taigi studijuodamas poezijos ritmiką, Jakobsonas atrado „fonologiją“. Lygindamas garso ir reikšmės ryšį, Jakobsonas padarė išvadą, kad garsą ir reikšmę sieja skirtingumas – tai, ką jis vėliau pavadino „distinkciniais požymiais“. Arba kadangi, Jakobsono požiūriu, kalba pirmiausia yra reikšmių sistema, kalbėjimą sudaro ne garsai, bet fonemos: „visuma konkuruojančių garsų ypatybių, kurios, vartojamos tam tikroje kalboje, atskiria skirtingos reikšmės žodžius“[8]. Kadangi ši fonemos sąvoka nukreipta į vidinę lingvistinių elementų kokybę – nors ji ir užsimena apie skirtingumo aspektus, – Jakobsonas ėmė vartoti „distinkcinių požymių“ terminą, anksčiau vartotą lingvistų Bloomfieldo ir Sapiro darbuose. Distinkciniai požymiai yra „paprasčiausi jutimais atpažįstami dariniai, tokie kaip skardieji, nosiniai, etc“[9]. Šie „jutimais pažįstami dariniai“, kuriuos galima nustatyti tik diferenciniu būdu, tampa lemiami reikšmės atsiradimui. Iki pasirodant Jakobsono šios srities darbams, buvo manoma, kad fonemos yra nelyginant garso „atomai“, kurie patys savaime nereikalauja „opozicijos“. Tolesni tyrimai parodė, kad nors fonemos pačios ir nereikalauja opozicijų, tačiau distinkciniai požymiai visada reikalauja. Todėl akivaizdžiai minimalus, tačiau absoliučiai lemiamas skirtumas tarp fonemų sudaro prasminį skirtumą tarp *boor* (storžievis) ir *poor* (vargšas). Skirtumas tarp „boor“ ir „poor“, būtent ir yra skirtumas tarp /b/ ir /p/: /b/ yra iš dalies skardusis, o /p/ yra duslusis. Iš šio pavyzdžio

galime matyti, kad distinkcinį požymį sudaro skardumas ir duslumas. Visos kitos fonemos abiejuose žodžiuose yra papildomosios. Žodžiuose *tome* (didelė knyga) ir *dome* (kupolas) distinkcija yra sprogstamoji /t/, kuri sudaro opoziciją nesprogstamajai /d/. Tiesą sakant, nėra taip svarbu, ar skirtingosios /p/ ir /b/ arba /t/ ir /d/ bei kitokios fonemos, turinčios panašių dviprasmiškumų, atsiranda tekste greta viena kitos ar ne, svarbiausia, kad jos egzistuoja lingvistinėje aplinkoje ir kad reikšmė priklauso nuo sėkmingo jų skyrimo. Taigi, kai Amerikos anglas susiduria su žodžiais *bitter* (kartus) ir *bidder* (įsakinėtojas)[10], skirtumas tarp /t/ ir /d/ tampa lemiamu, kad žodžiai būtų išgirsti teisingai, nors skyrium abu garsai dažnai ištariami vienodai.

Prieštaringesnis Jakobsono distinkcijų teorijos teiginys, kad tos pačios savybės aptinkamos visose kalbose ir kad jos sudaro „lingvistinių invariantų“ kategoriją: „Pasaulio kalbos turi griežtai ribotą distinkcinių požymių kiekį, o savybių suderinimas vienoje kalboje yra neribojamas implikacijos dėsnių“[11]. Šiuo pagrindu distinkciniai požymiai tampa vienu iš komunikacinės sistemos invariantų.

Ir kalbos garsai sudaro Jakobsono poetikos teorijos pagrindą. Beje, terminas „garsas“ gali klaidinti, mėginant suprasti Jakobsono požiūrį. Šiaip jau garsas yra grynai fizikinis reiškinys, tačiau Jakobsonas kalbėjimą lygina su muzika, kuri „garsams suteikia gradacijos skalę“, tuo tarpu „kalba jiems suteikia dichotomijos skalę, kuri yra paprasčiausiai grynai diferencinio vaidmens, kurį atlieka fonemos, rezultatas“[12].

Jakobsonas buvo pirmasis, savo poetinės praktikos studijoje parodęs, kaip visų rūšių opozicijos (foneminė opozicija, opozicija tarp garso ir regėjimo, vaizdo opozicija, garso aukštumo ir ritmo opozicija, etc.) – ypač priebalsių opozicija – vartojamos kuriant poeziją. Jis vienas pirmųjų pabrėžė ritmo reikšmę rusų poetų Majakovskio ir Chlebnikovo kūryboje. Trumpai sakant, itin nedaug lingvistų iki jo ir vėliau analizavo poeziją taip sėkmingai atskleisdami poetinio diskurso struktūrą. Jakobsonas savo struktūros sąvokoje susiejo „literatūros“ ir „bendrosios kalbotyros“ dimensijas. Kalbėdamas konferencijoje 1958 m. jis patvirtino:

> Aš manau, jog poetinė kai kurių užsispyrusių kalbininkų nekompetencija kyla iš klaidingo paties kalbos mokslo supratimo. Tačiau mes visi čia, žinoma, aiškiai suprantame, kad kurčias poetinei kalbos funkcijai lingvistas ar abejingas lingvistinėms problemoms ir nepažįstantis lingvistinių metodų literatūros mokslininkas yra vienodai baisūs anachronizmai.[13]

Nepaisant visų jo įdiegtų naujovių, Jakobsonas tam tikra prasme apsiribojo fenomenologiniais kalbos tyrimais, kurie pačioje jaunystėje nukreipė jį į kalbotyrą. Todėl jis niekada nenukrypo nuo požiūrio, jog tinkamiausias kalbos modelis, kai siuntėjo pranešimas perduodamas gavėjui. Net jei Jakobsonas pakartotinai būtų pabrėžęs būtinybę atsižvelgti tiek į siuntėjo (aktyvų), tiek į gavėjo (pasyvų) vaidmenį komunikacijos grandinėje, vis tiek tiesa yra ta, jog siuntėjas ir gavėjas – greičiau psichologijos nei lingvistinės kategorijos – abi yra būtinos sistemai. Pagrindinė tokio modelio problema yra ta, kad jis nepripažįsta, jog kalba toli gražu nepriklauso *kažkokiam* hipotetiniam siuntėjui ir *kažkokiam* hipotetiniam gavėjui ir yra iš esmės socialinis faktas, – vadinasi, ją galima teisingai suprasti tik kaip

sistemą, kuri būtent ir yra išankstinė individualybės sąlyga.

Ir dar, nors Jakobsonas prasmingai atkreipė dėmesį į poezijos ritmą ir skambėjimą, jis neatkreipė dėmesio, kad būtent dėl šių savybių poezija idealiai pasinaudoja kalbos raiška, jos komunikacinėmis ir reikšminėmis galimybėmis. Greta Barthes'o ir Kristevos, kurių vienas tyrinėja polisemiją, kitas – semiotiką ir kuriems kalbos, kaip išskirtinės bendravimo priemonės, sąvoka yra problemiška, Jakobsonas dažnai atrodo kažkaip nesutaręs su savo psichologizmu. Pastarasis kartais sugriauna Jakobsono pastangas kalbos fenomenus analizuoti lingvistiškai.

Pastabos

1 Roman Jakobson, *Selected Writings – VI: Early Slavic Paths and Crossroads*, red. Stephen Rudy, The Hague, Paris, Mouton, 1985, p. 85.
2 ibid.
3 ibid.
4 Roman Jakobson, „Shifters, verbal categories and the Russian verb" leidinyje *Selected Writings – II: Word and Language*, red. Stephen Rudy, The Hague, Paris, Mouton, 1971, p. 130–131.
5 Roman Jakobson, „What is poetry?" in *Selected Writings – III: The Poetry of Grammar and the Grammar of Poetry*, ed. Stephen Rudy, The Hague, Paris, Mouton, 1980, p. 749.
6 ibid., p. 749–750.
7 ibid., p. 750.
8 Roman Jakobson, *Selected Writings – I: Phonological Studies*, red. Stephen Rudy, The Hague, Paris, Mouton, 1971, p. 636.
9 Roman Jakobson ir Krystyna Pomorska, *Dialogues*, Cambrige, Cambrige University Press, 1983, p. 25.
10 Žr. Jakobson, *Selected Writings – I*, p. 462.
11 Jakobson ir Pomorska, *Dialogues*, p. 87.
12 Žr. Jakobson, *Selected Writings – I*, p. 423.
13 ibid., p. 51.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Barthes, Hjelmslev, Kristeva, Lévi-Strauss, Saussure

Svarbiausi Jakobsono darbai

Selected Writings, The Hague, Paris, Mouton, T. I–VI, red. Stephen Rudy:

I: *Phonological Studies*, 1971
II: *Word and Language*, 1971
III: *The Poetry of Grammar and the Grammar of Poetry*, 1980
IV: *Slavic Epic Studies*, 1966
V: *On Verse, Its Masters and Explorers*, 1978
VI: *Early Slavic Paths and Crossroads*, pirma ir antra dalys, 1985

Six Lectures on Sound and Meaning, Cambridge, Mass., MIT Press, 1978

The Sound Shape of Language (su Linda Waugh), Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1979

The Framework of Language, Ann Arbor, Michigan, Michigan Slavic Publications, 1980

Papildomi šaltiniai

Holenstein, Elmar, *Roman Jakobson's Approach to Language*, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1974

Steiner, Peter, *Russian Formalism: A Metapoetics*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1984

Waugh, Linda, *Roman Jakobson's Science of Language*, Bloomington, Indiana, P. de Ridder, 1976

JACQUES LACAN

Nors kaip tik Jacques'as Lacanas pakeitė visą psichoanalizės orientaciją Prancūzijoje ir kitur, jo bendrasis lavinimas ir studijos buvo gana įprasti. Gimęs 1901 m. Paryžiuje, katalikiškoje buržua šeimoje, Lacanas, ir tai buvo gana tradiciška, siekė medicinos mokslų laipsnio Sorbonoje, vėliau šias studijas pratęsė trečiame dešimtmetyje studijuodamas psichiatriją, vadovaujant garsiam psichiatrui Gaëtanui de Clérambault. Iš pastarojo Lacanas mokėsi stebėjimo meno; iš siurrealistų jis mokėsi barokinės saviraiškos. Pastarąją puikiai perteikia prancūzų psichoanalizės istorikė Elizabeth Roudines-

co, kai pasakoja apie Lacano seminarų perfomansus, sakydama:

> jo rengimosi stilius atitiko jo barokinę sintaksę. Netrukus po pirmojo skilimo jis persikėlė į Sainte Anne amfiteatrą. ...Čia visą dešimtį metų dėstytojavo kalbėdamas nelygiu balsu, tai jį virpindamas, tai griaudėdamas, puošdamas dūsavimais ir stabčiojimais. Jis pasirašydavo iš anksto, apie ką kalbės, o paskui improvizuodavo auditorijos akivaizdoje kaip koks Karališkosios Shakespeare'o trupės aktorius, kurio tarties mokytoja galėjo būti Greta Garbo, o dvasinis vadovas – Arturo Toscanini. Lacano vaidinimas buvo apgaulingas, nes jis kalbėjo tiesą; dėl balso, nuolat gresiančio nutilti, šiurpumo jis atrodė kaip koks pilvakalbys, siekiantis atgaivinti paslaptingąjį pasąmonės veidrodį, meistrystės ir balansavimo ant sąmonės išsekimo ribos simptomą. Burtininkas be magijos, guru be hipnozės, pranašas be dievo, jis kerėjo savo klausytojus žavia kalba, kuri savo begaline aistra siekė atgaivinti šviečiamąjį amžių.[1]

Lacano seminarų retorika praktiškai parodė dar šeštame dešimtmetyje suformuluotą principą, kad kalba pajėgi perteikti kažką daugiau, nei ja sakoma. Trumpai, kalbà kal̃ba per žmogiškąsias būtybes tiek, kiek jos ja kalba.

Pastangos naujai aiškinti Freudą – „sugrįžti prie Freudo“, kaip mėgo sakyti Lacanas, – ko gero, pasireiškė ketvirtame dešimtmetyje, jas inspiravo Alexandre'as Kojève'as, aiškindamas Hegelį. Žinoma, hegeliškasis žodynas šešto dešimtmečio Lacano raštuose akivaizdus taip pat, kaip ir jautrumas intersubjektyviems Hegelio Šeimininko–Vergo dialektikos niuansams.[2] Čia iškyla Kito (didžiąja raide, kad matytųsi, jog tai ne šiaip sau kitas asmuo) vaidmuo, kaip žmogiškosios aistros formavimo pagrindas. Kadangi ji pagrįsta objekto praradimu (pirmiausia – motinos), aistra nepatvirtina subjekto identiteto, bet suteikia jam problemiškumo: aistra iš tiesų išryškina subjekto pasidalijimą.

Norėdamas atnaujinti Freudo subjektyvumo ir seksualumo teoriją, Lacanas iš naujo skaitė Freudo tekstus siekdamas išaiškinti bei atgaivinti gausybę konceptų, kurių nemaža susiję su nesąmoningumu. Šeštame dešimtmetyje Lacanas tvirtino, jog įžvelgti Freudo darbų kardinalumą ir revoliucingumą labiausiai trukdė pažiūra, jog žmogaus elgesio supratimui svarbiausia yra ego. Teorija, tvirtinanti, jog ego yra savęs identitetas, homogeniškas ir privilegijuotas individo identiteto šaltinis, dominavo ne tik Amerikos ego psichologijoje, kurią įtakojo Heinze'as Hartmanas, bet ir pasklido į kitas socialinių ir humanitarinių mokslų disciplinas. Iš esmės ankstyvasis pokario periodas (ypač Amerikoje ir kituose anglakalbių kraštuose) buvo epocha, kurioje vyravo humanizmas ir tikėjimas, jog žmogiškieji ketinimai, supratimas ir sąmonė yra svarbiausi. Dominavo įsitikinimas, jog ego – tiek sveikatai, tiek ligai – yra žmogaus psichikos centras.

Struktūralistiškai pabrėždamas, jog kalba yra skirtumų sistema be pozityvių terminų, Lacanas išryškino kalbos reikšmę Freudo darbuose. Tačiau dar prieš struktūralistų požiūrio visuotinį pripažinimą Lacanas 1936 m. išplėtojo „Veidrodžio stadijos“ teoriją.[3] Veidrodžio stadija susijusi su atsiradimu gebėjimo atpažinti savo vaizdinį veidrodyje, kurį prieš išmokdami kalbėti

ir valdyti savo motorikos įgūdžius, įgyja 6–18 mėn. infantai (*enfans* = nekalbantys). Atpažinimo aktas nėra savaiminis; vaikas turi pamatyti vaizdinį kaip dvigubą save (savo paties atspindį) ir ne save (*tik* vaizdinio atspindį). Vaizdinys nėra identiškas infanto subjektui, o tai suvokti reiškia tapti žmogiškuoju subjektu (t.y. socialine būtybe). Vaiko kalbos įgijimas yra visiškai priklausomas nuo šio atpažinimo. Lygiai taip pat formuojasi ir ego (sąmonės centras). Kalbos ir simboliškumo (i.e. kultūros) elementai tampa kertiniais elementais, tuo tarpu anksčiau buvo visuotinai pripažįstama, jog žmogaus subjektyvumo pagrindą sudaro biologiniai (i.e. prigimtiniai) veiksniai. 1953 m. Romos diskurse Lacanas rašo: „Žmogus kalba, ...ir taip yra todėl, kad simbolis jį padarė žmogumi“[4].

Saussure'o arbitralaus santykio tarp signifikanto ir signifikato teorija drauge su kalbos, kaip skirtumų sistemos, sąvoka leido Lacanui žengti toliau ir septinto dešimtmečio pradžioje pareikšti, jog subjektas yra signifikanto subjektas. Kadangi signifikantas visada atskirtas nuo signifikato (barjeras pagal Saussure'o algoritmą) ir turi realią autonomiją, joks signifikantas niekada nesustoja, tik jau ne ties kuriuo signifikatu. Signifikanto plotmė yra Simboliškumo tvarka – ženklų, simbolių, signifikacijų, reprezentacijų ir visų rūšių vaizdinių – tvarka. Šioje tvarkoje iš individo formuojasi subjektas.

Kalba taip pat labai reikšminga psichoanalizės seansuose, kur analizuojamasis drąsinamas sakyti viską, kas ateina į galvą – be išimties, – nes tai labai reikšminga pačiai atminties sandarai. Štai kodėl žmonės neišvengiamai pavaldūs Simboliškumo tvarkai.

Tačiau kalba nėra paprasčiausia minčių ir informacijos perteikėja; ji nėra ir paprasčiausia komunikacijos tarpininkė. Lacanas veikiau teigia, jog komunikacijos defektų priežastys yra taip pat reikšmingos. Nesupratimai, susipainiojimai, poetiniai rezonansai ir daugybė ypatybių (tokių kaip riktas, išsiblaškymas, užmaršumas vardams, skaitymo klaidos, etc. – visa, ką Freudas analizavo *Kasdieninio gyvenimo psichopatalogijoje*) taip pat atsiranda kalboje ir yra kalbos ypatybės. Tai ypatybės, kurių dėka gali būti suvokiamas pasąmonės poveikis. Būtent šios ypatybės leido Lacanui savo garsiuoju aforizmu apie kalbą ir pasąmonę pasakyti: „Pasąmonė yra struktūra, kaip ir kalba“. Tuomet būtent pasąmonė griauna komunikacijos diskursą – ir tai nėra atsitiktinumas, bet tam tikras struktūrinis dėsningumas.

Romano Jakobsono lingvistinių darbų paveiktas Lacanas palygino Freudo „sutirštinimo“ ir „perkėlimo“ sąvokas su Jakobsono „metaforos“ ir „metonimijos“ sąvokomis. Metafora atitinkamai apibrėžiama kaip „vieno žodžio pakeitimas kitu“, tuo tarpu metonimija yra jungimas žodžio-su-žodžiu (gretinimas). Toks požiūris leidžia Lacanui pasąmonės „dalyvavimą“ kalboje palyginti su metaforos ir metonimijos generuojamais efektais – labai panašiai, kaip Freudas *Sapnų interpretavime* pasąmonės pasireiškimą sapnuose sieja su sutirštinimu ir perkėlimu.

Nors kalba, kaip išskirtinė Simboliškumo tvarkos dalis, yra Lacano psichoanalizės teorijos centre, tačiau trinariame psichoanalitiniame subjekte ji tėra tik viena iš sudedamųjų elementų. Kitos dvi dalys yra Vaizduotė ir Realus. Kadangi pasąmonė decentralizuoja subjektą jį padalydama, Vaizduotės lygmenyje (t.y. kasdieninio gyvenimo

diskurse), pasąmonės įtaka nėra patvirtinta. Vaizduotės lygmenyje subjektas tiki Simboliškumo skaidrumu, jis nepripažįsta realybės trūkumo Simboliškume. Vaizduotė tuomet nėra paprasčiausiai vaizdinių produkavimo arba subjekto patiriamų vaizduotės malonumų vieta. Taigi Vaizduotė yra ten, kur subjektas klaidingai supranta (*méconnaît*) simboliškumo prigimtį. Tokiu būdu Vaizduotė yra regimybės sritis, tačiau „būtinosios regimybės", kaip Durkheimas sako apie religiją.

Viena Lacano pateiktų Realaus formuluočių yra tokia: tai visada „yra savo vietoje". Realus visada yra savo vietoje, nes tik tai, ko jame trūksta (nėra), gali būti simbolinama ir todėl formalizuojama. Simboliai atstoja trūkstamas dalis. Simbolis, žodis, etc. visada numato, kad objekto, arba referento, nėra. Toks požiūris į Realų atsispindi Lacano esė apie Edgaro Allano Poe apsakymą „Pagrobtas laiškas"[5].

Kita vertus, lygmens, kuriame formuojamas individualus subjektas kaip lytis, trūkstama dalis yra motinos falas. Reikalas tas, kad infanto kalbos įgijimas yra jo atsiskyrimas nuo motinos. Prieš atsiskyrimą patiriama pilnatvė, paremta motinos ir kūdikio vienybe. Po atsiskyrimo motina tampa pirmuoju vaiko objektu – tai yra pirmąja nebuvimo arba praradimo patirtimi. Kita vertus, motinai vaikas yra trūkstamo falo pakaitalas: savo artimo ryšio su vaiku metu ji išgyvena išbaigtumo jausmą. Tačiau neįvykus atsiskyrimui, kalbos įgijimas yra slopinamas. Tėvas iš savo pusės yra elementas, linkęs įsibrauti į motinos–vaiko santykius, kad vaikas, tapatindamasis su juo, galėtų formuoti savo paties identitetą. Šiame scenarijuje – jo metaforiškoji prasmė neturėtų būti pamiršta – motinos vieta (taip pat ir moters vieta) turėtų priklausyti Realiam, tuo tarpu tėvas skatina Simboliškumą, o Vaizduotė tampa prieinama kūdikiui. Tikslesniu ir specifiškai individualiu lygmeniu vaiko identitetas yra susitaikymo su savo seksualine diferenciacija rezultatas. Šiame seksualinės diferenciacijos procese pirmasis ir svarbiausias dalykas vaikui yra tai, jog jis pripažįsta, kad jo motina neturi penio: tokiu būdu jis įgyja neištrinamą skirtingumo *žymę*. Šitaip Lacanas demonstruoja, jog penis turi nekintamą simbolinį statusą, tokį statusą jis nurodo kalbėdamas tik apie falą. Penis realus, tačiau jis yra (simbolinis) falas, kuris yra signifikantas; iš esmės falas dėl savo vaidmens ženklinti tai, ko trūksta (arba nėra), tampa signifikacijos signifikantu.

Ši patirtis neatsiranda (vaikui) vien tik iš žinojimo, kad motina tikrai neturi penio, bet taip pat atsiranda iš motinos kaip užuomina apie paties vaiko potencialų nekastravimą. Todėl simboliškumas per falą, kaip simbolį *par excellence*, priešina subjektą su savo paties pažeidžiamumu ir mirtingumu.

Bendriausia prasme, būtent Simboliškumas teikia pasauliui prasmę ir įstatymus – o gal net tvarką. Iš tiesų šeštame dešimtmetyje Lacanas kalbėjo apie įstatymą, įkūnytą „Tėvo vardu": tai turėtų reikšti, kad Simboliškumo Tvarka, pateikiama Tėvo vardu, sudaro visuomenę. Arba veikiau mirusio tėvo vardu – remiantis Freudo *Totemo ir tabu* istorija, – kai sūnūs atsisako teisės valdyti savo tėvo moteris. Mat Lévi-Straussui, kurio darbais tuo metu labai domėjosi Lacanas, tai buvo įstatymo prieš kraujomaišą pritaikymo momentas.

Anot daugelio feministinių rašytojų, patriarchalinė sistema išaukština vyriškumą, todėl daugiausia vyriškoji lytis yra vyraujanti Lacano froidiškojoje antropologijoje. Be

abejonės, daugelio moterų akyse Lacanas šį įspūdį tik sustiprino savo aforizmais: *„la* femme n'existe pas" [moteris neegzistuoja] ir „la femme n'est pas toute" [moteris nėra visuma]. Pirmasis teiginys sako, jog nėra stereotipo, apsakančio moteriškąją lytį; apskritai moteriškumo esmė neegzistuoja. Štai kodėl seksualumas visada yra kaukių ir apsimetinėjimo žaismas. Tuomet pasakymas, jog „moteris" neegzistuoja, reiškia, kad lyčių skirtumas negali būti išreikštas jokia būtinąja simboliškumo forma: jo neįmanoma perteikti. Antrasis teiginys žaidžia sąvoka, kad moteris neturi penio, vadinasi, ta prasme ir simboliškumo raiškos: penis tampa falu, kuris ženklina nebuvimą. Prieš skubotai tvirtinant, jog šis moters paveikslas yra negatyvus (todėl naudingas vyriškumui), turi būti pasakyta, kad „vyras" nė kiek ne mažiau, nei daugelis moterų, atsisako pripažinti tokią moters, kaip kastruotos, figūrą. Iš tiesų turėtume atsižvelgti į nuolat socialiniame gyvenime iškylantį pasipriešinimą kastracijos mito „realybei". Šis pasipriešinimas nėra pažymėtas žodžiais ar vaizdiniais, bet būtent atsisakymu mėginti simbolizuoti kastracijos sukeltą praradimo jausmą. Gal čia tiktų klausimas, kurį vis dar derėtų iškelti – nors atsakyti į jį čia neįmanoma, – ar ši psichoanalitikų „istorija", iš dalies pasakojama dėl pačios psichoanalizės koherencijos, galų gale nepasmerkia moterų, kaip socialinių būtybių, priespaudai. O papildomas klausimas galėtų būti toks: ar rinktis reikia tik arba klaidingą simbolišką moters figūrą (falų motinos), arba neapsakomą (moters) tiesą?

Kitas Lacano teorijos matmuo, ypač juntamas jo vėlesniuose seminaruose, kaip *Encore*, yra mėginimas suteikti psichoanalizei matematinį pagrindą. Taigi, jeigu signifikantas įgauna prasmę tiktai per santykį su kitais signifikantais, tai jį galima simbolizuoti kaip „x". Kitaip tariant, grynuoju signifikantu galima laikyti matematinės kalbos raidę, kol ji yra grynai formali. Jacques'o Alaino Millerio darbų paveiktas Lacanas teigia, kad ir pasąmonė yra grynas šio tipo signifikantas, todėl pajėgi įgauti bet kokią reikšmę; t.y. ji visiškai atvira kontekstui, kuriame yra. Tokią prasmę vėliau Lacanas priskiria laiškui, skaitydamas Edgaro Allano Poe apsakymą „Pagrobtas laiškas". Pavogto laiško (epistle) reikšmingumas kinta pagal tai, kam jis priklauso – karaliui, karalienei ar jį pavogusiam ministrui. Kadangi laiško turinys yra nežinomas (skaitytojui) – jis iš esmės neturi turinio, – taigi ima panėšėti į raidę kaip materialų kalbos pamatą: į alfabeto raidę. Šia prasme pasąmonė tampa nuo bet kokio natūralaus objekto atitraukta rašytine forma. Jos taip pat galima mokyti kaip matematinės formulės. Nes neišreiškiama pasąmonė dabar tampa objektu = x. Septintame ir aštunto dešimtmečio pačioje pradžioje Lacano mokymui darė įtaką matematikai Frege, Russellis, Gödelis ir Cantoras. Vis labiau ir labiau jis tolo nuo retorinio stiliaus, kuris dominavo jo šešto dešimtmečio mokyme. Roudinesco požiūriu, Lacano posūkis į formalizmą ir matematiką buvo paskutinis mėginimas išgelbėti psichologiją nuo jos hipnotinių šaknų, o iš kito lazdos galo – nuo perdėto visuomenės, kurioje mokykla buvo linkusi užimti bažnyčios vietą, mokslinimo.[6]

Pastabos

1 Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan and Co. A History of Psychoanalysis in France 1925–1985,* vert. Jeffrey Mehlman, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 295–296.

2 Žr. ypač Jacques Lacan, „The subversion of the

subject and the dialectics of desire in the Freudian unconscious", leidinyje *Ecrits: A Selection,* vert. Alan Sheridan, London, Tavistok, 1977, p. 294–324.

3 Žr. Jacques Lacan, „The mirror stage as formative of the function of the I", leidinyje *Ecrits: A Selection*, p. 1–7.

4 Lacan, *Ecrits: A Selection,* p. 65.

5 Žr. Jacques Lacan, „Seminar on „The Purloined Letter", vert. Jeffrey Mehlman leidinyje *Yale French Studies* (*French Freud*), 48 (1972), p. 38–72.

6 Roudinesco, *Jacques Lacan and Co.*, p. 561.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Freud, Irigaray, Jakobson, Kristeva, Lévi-Stauss, Saussure

Svarbiausi Lacano darbai

Ecrits, Paris, Seuil, 1966

Ecrits: A Selection, vert. Alan Sheridan, London, Tavistock, 1977

Télevision: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment (1973), vert. Denis Hollier, Rosalind Krauss ir Annette Michelson, New York, Norton, 1990

Le Séminaire (The Seminar):

Livre XX, Encore, Paris, Seuil, 1973

Book I, (1975) *Freud's Writings on Technique, 1953–1954*, vert. John Forester ir Sylvana Tomaselli, New York, Norton, 1988

Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1978

Book III, The Psychoses (1981), vert. Russell Grigg, New York, Norton, 1993

Livre VII, L'ethique de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1986

Livre XVII, L'envers de la psychanalyse, Paris, Seuil, 1991

Livre VIII, Le transfert, Paris, Seuil, 1991

Book XI, Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis (1973), vert. Alan Sheridan, New York, Norton, 1978

Papildomi šaltiniai

Flower MacCannell, Juliet, *Figuring Lacan: Criticism and the Cultural Unconscious*, London ir Sydney, Croom Helm, 1986

Muller, John P. ir Richardson, William J., *Lacan: A Reader's Guide to Ecrits*, New York, International Universities Press, 1982

Ragland-Sullivan, Ellie, *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1986

Schneiderman, Stuart, *Jacques Lacan: the Death of an Intellectual Hero*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983

CLAUDE LEVI-STRAUSS

Claude'as Lévi-Straussas gimė Belgijos žydų šeimoje 1908 m. Abu jo tėvai buvo menininkai, taigi mokydamasis skaityti ir rašyti būsimasis antropologas rankose laikydavo teptuką arba pieštuką.

Nors jis išlaikė savo *agrégation* iš filosofijos Sorbonoje ketvirto dešimtmečio pradžioje, troškimas išsivaduoti iš filosofinės ortodoksijos, kuri tuomet buvo madinga Paryžiuje (neokantizmas, bergsonizmas, o vėliau egzistencializmas), paskatino Lévi-Straussą 1934 m. užimti antropologijos profesoriaus vietą São Paulo universitete. Vėliau, kai jo laukė karinė tarnyba Prancūzijoje, Lévi-Straussas, vengdamas persekiojimo, pabėgo į Jungtines Valstijas, kur nuo 1941 m. iki 1945 m. dėstė Naujojoje socialinių tyrimų mokykloje Niujorke. 1941 m. jis sutiko Romaną Jakobsoną, kuris kaip tik ir padarė formuojamąją lingvistinę ir struktūralistinę įtaką Lévi-Strausso pokarinei antropologijai.

Lévi-Straussas atsiribojo ne tik nuo to meto prancūzų filosofijos, bet taip pat ir nuo ortodoksinių Durkheimo aiškinimų, kurie išpūtė pozityvistinius ir evoliucionistinius Lévi-Strausso teorijos aspektus. Vis dėlto būtent Durkheimo mokinio Mausso darbų interpretavimas atliko svarbiausią vaidmenį formuojantis ankstyvajai Lévi-Strausso intelektualinei trajektorijai.

Savo klasikiniame darbe apie giminystės ir mainų ryšį – *Elementariosios giminystės struktūros* (1949) – Lévi-Straussas aprašo tokį paprotį. Nebrangiuose Pietų Prancūzijos restoranuose, ypač vynuoges auginančiose apylinkėse, prie valgio paprastai patiekiamas ir nedidelis butelis vyno. Vyno kokybė ir kiekis per kiekvienus pietus yra tas pats: stiklas žemiausios kokybės vyno. Užuot pylęs vyną į savo taurę, savininkas visada pils kaimynui. Nepaisant mainų, vyno kiekis visada išlieka tas pats.[1] Vyno mainai įgyja socialinio kontakto užmezgimo reikšmę. Dar daugiau. Mikrokosme atskleidžiamas ryšys tarp mainų ir „totalaus socialinio fakto“, kadangi svarbu ne tai, kuo keičiamasi, bet pats mainų *faktas*, faktas, kuris yra neatskiriamas nuo pačios socialinio gyvenimo sandaros.

Čia pateikiami du svarbūs Lévi-Strausso antropologijos aspektai. Pirmasis – tai principas, kad socialinio ir kultūrinio gyvenimo negalima paaiškinti vien tik funkcionalizmu: kultūrinis gyvenimas negali būti paaiškinamas aptariamų fenomenų vidine prigimtimi. Taip pat jų negalima paaiškinti empiriškai, faktais, kalbančiais už save pačius. Trumpai tariant, nors empiriniai tyrimai ir sudaro svarbią jo darbų dalį, Lévi-Straussas nėra empirikas. Jis visada tvirtino, jog – pirmiausia ir svarbiausia – jis yra struktūrinis antropologas. Plačiąja prasme struktūrinė antropologija Saussure'o dėka labiau gilinasi į tai, kaip sistemos elementai dera tarpusavyje, o ne į jų vidinę vertę. „Skirtumas“ ir „ryšiai“ tuomet yra esminės sąvokos. Dar daugiau, dėl šių elementų derinių susidaro opozicijos ir prieštaravimai, kurie socialinei sferai teikia dinamizmą.

„Skopas“ yra antrasis esminis Lévi-Strausso požiūrio aspektas. Tuo metu, kai daugelis tyrėjų socialinio gyvenimo aiškinimą taikydavo tik tai visuomenei, kurią jie tyrinėdavo, Lévi-Straussas pritaikė universalų metodą, naudodamas tyrimams tiek savo, tiek ir kitų antropologų duomenis. Iš visos bendro pobūdžio kritikos, nukreiptos prieš Lévi-Straussą, kaltinimas, jog jis kuria savo teorijas naudodamasis neadekvačiais tyrimo duomenimis, anglakalbėse šalyse, ko gero, yra labiausiai paplitęs. Tačiau šiose šalyse kaip tik ir yra stipriausia empirizmo tradicija.

Apskritai Lévi-Strausso darbų užmojai dideli. Siekiama pademonstruoti, jog turint visus duomenis, nėra pagrindo, kuriuo remiantis galima būtų sudaryti visuomenių hierarchiją – ar būtų kalbama apie mokslo pažangą, ar apie kultūros evoliuciją. Veikiau kiekviena visuomenė ar kultūra turi bruožų, kurie daugiau ar mažiau būdingi ir kitoms visuomenėms ar kultūroms. Lévi-Straussas šitaip teigia, nes yra įsitikinęs, jog kultūros dimensija (kurioje kalba dominuoja), o ne gamta – arba „prigimtis“ – kuria humanizmą. Giminystė, kalba ir vertybiniai mainai, kaip simboliškumo struktūros, tampa pagrindu suprasti socialinį, bet ne biologinį gyvenimą. Iš tiesų giminystės sistemos neįsileidžia prigimties; tai yra kraujomaišos draudimu grindžiamas kultūros fenomenas ir kaip tik todėl nėra prigimties fenomenas. Jos suteikia galimybę pereiti nuo prigimties prie kultūros, t.y. į tikrąją humanizmo sferą. Kad geriau tai suprastume, panagrinėkime Lévi-Strausso struktūros sąvoką.

„Struktūra“ Lévi-Straussui nėra ekvivalentiška tam tikros visuomenės empirinei struktūrai (nors pagal analogiją manoma, jog ji yra skeletiška arba architektūriška), kaip, tarkim, Radcliffe'o-Browno darbuo-

se. Taigi struktūros negalima įžvelgti stebimoje realybėje, ji visada yra mažiausiai trijų elementų išdava, o ši trinarė prigimtis teikia jai dinamizmo. Šitaip sakydami turime pripažinti, kad Lévi-Strausso *oeuvre*, tiesą sakant, yra būdingas ambivalentiškumas tarp struktūralizmo, kur struktūra vertinama kaip abstraktus modelis, atsirandantis analizuojant fenomeną, kaip (daugmaž) statišką skirtumų sistemą – t.y. sinchroniškumo dimensija yra dominuojanti, – ir tarp struktūralizmo, suprantamo kaip iš esmės trinarės struktūros, iš prigimties turinčios dinamiškumo aspektą. Trečiasis trigubos struktūros elementas visada turėtų būti tuščias, pasirengęs prisiimti bet kokią reikšmę. Tai galėtų būti diachronijos elementas, t.y. istorijos ir atsitiktinumo elementas, – socialinių ir kultūrinių fenomenų įamžinimo aspektas. Nors Lévi-Straussas aiškindamas „struktūrą“ struktūros analizėje[2] labiau krypsta į sinchroninę dimensiją, tačiau praktikoje jo darbai aiškiai susiję su iš esmės trinare ir dinamiška struktūra. Tai galime patvirtinti remdamiesi svarbiausiais Lévi-Strausso rašiniais apie giminystę, mitą ir meną.

Lévi-Strausso *Marcelio Mausso darbų įvadas*[3], išleistas netrukus po *Elementariųjų giminystės struktūrų*, rodo, jog nors Maussas *Esė apie dovaną* mainus vertina beveik kaip „totalų socialinį faktą“, jis nepastebi, jog mainai taip pat paaiškina *manos* fenomeną. Net jei Maussas suprato, jog mainai yra kultūros antropologų sukonstruotas ir vidinio turinio neturintis konceptas, jis *maną* vertino kitaip. Kaip ir Durkheimas, Maussas priskyrė jai čiabuvių visuomenėse įgytą reikšmę, kad *mana* turi vidinį, arba šventą, turinį.

Kita vertus, Lévi-Straussas teigia, jog *manos* turinio įvairovė reiškia, kad ją reikia laikyti tuščia, panašiai kaip algebros simbolį[4], ir galinčia įgauti bet kokį reikšmių skaičių – kaip anglų kalbos žodis „thing“. Trumpai tariant, *mana* yra „kintamas“ arba grynasis signifikantas, turintis simbolinę nulinę vertę. Ir ji egzistuoja bendraprasmiškai (kiekvienoje kultūroje yra kintamų signifikantų pavyzdžių) – nes signifikantų, palyginti su signifikatais, yra perteklius, todėl kalbą reikia vertinti kaip atsiradusią visą iš karto (tai skirtumų sistema ir todėl iš esmės santykiška), o pažinimas (signifikatai) randasi progresijos būdu.

Struktūrinis Lévi-Strausso požiūrio aspektas čia yra daugiau numanomas negu akivaizdus. Faktiškai jį sudaro, pirma, tai, kad pabrėžiamas ne (hipotetinis) *manos* turinys, bet jos galimybė apimti daugybę reikšmių. Tai tuščias signifikantas, panašiai kaip Lacanui neturintis vidinės reikšmės falas, tačiau tai signifikacijos signifikantas. Antra, ir galbūt tai dar svarbiau, Lévi-Strausso aiškinime *mana* yra trečiasis elementas, įsiterpęs tarp signifikanto ir signifikato, – elementas, suteikiantis kalbai jos dinamiškumą ir kontinuumą. Mat jeigu signifikanto lygmuo ir signifikato lygmuo tobulai „atitiktų“, daugiau nebeliktų, ką sakyti – kalba išnyktų. Todėl kintamas signifikantas iš esmės yra struktūrinis kalbos bruožas, elementas, suteikiantis jai asimetrinį, generatyvinį aspektą: atsitiktinumo ir laiko aspektą bei, Saussure'o terminais tariant, *parole* lygmenį.

Galbūt iš pavadinimo panašu, tačiau *Elementariosiose giminystės struktūrose* nerandama tiesioginių nuorodų į Saussure'o lingvistiką. Priežastis, be abejonės, yra ta, kad pirmasis stambus struktūrinės antropologijos veikalas buvo parašytas Niujorke penk-

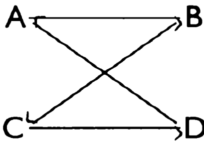
tame dešimtmetyje, kai susidomėjimo Saussure'o darbais atgimimas buvo dar neprasidėjęs Europoje, ką jau ten kalbėti apie Ameriką. *Elementariosiose giminystės struktūrose* santuoka (visuotinio kraujomaišos draudimo išdava) nepramoninėse kultūrose yra redukuota į dvi pagrindines mainų formas: ribotus mainus ir bendruosius mainus. Pirmuosius galima pavaizduoti, kaip parodyta 1 pav.

1 pav. Riboti mainai

X → Y Y → X

Čia dėl abipusiškumo vyras X veda moterį Y, o vyras Y veda moterį X. Atitinkamai bendrieji mainai gali būti pavaizduoti kaip 2 pav.

2 pav. Bendrieji mainai



Šaltinis: Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, p. 178.

Taigi jei vyras A veda moterį B, vyras B veda moterį C; jei vyras C veda moterį D, vyras D veda moterį A. Beveik visos *Elementariosios giminystės struktūros* vystosi iš šių dviejų santuokos mainų formų variantų.

Net neįgudusiam stebėtojui aišku, jog abiejose mainų formose abipusiškumas lemia simetrišką struktūrą (vienintelis skirtumas tarp ribotų ir bendrųjų mainų yra tas, kad pastarieji turi dvigubai daugiau narių ir todėl yra visiškai simetriški). Vėliau Lévi-Straussas pastebėjo, jog vis dėlto kyla klausimas, ar simetrinė struktūra gali būti nekintama; grupės X ir Y ribotuose mainuose po kurio laiko per santuoką susilieja į vieną grupę. Panašiai atsitiks net ir bendruosiuose mainuose – dėl simetrinės struktūros prigimties galų gale rasis viena grupė. Kitaip sakant, mainai, atsiradę dėl kraujomaišos draudimo, prieis neperžengiamą ribą, kuri sukels pavojų pačiam socialinių santykių tęstinumui.

Kad mainai išliktų gyvybingi kaip institucija, visuomet būtinas trečiasis heterogeniškas elementas. Tokia iš esmės ir yra dviejų svarbių straipsnių, aiškinančių šį dalyką, tema – vienas jų išspausdintas 1945 m.[5], kitas – 1956 m.[6] Lévi-Straussas prieina išvados, jog dinamiškas, asimetrinis elementas giminystės struktūroje yra vaikas:

> Turime suprasti, kad vaikas yra būtinai reikalingas užtikrinti pirminio postūmio dinamiškumą ir teleologiškumą, kad per santuoką būtų kuriami giminystės ryšiai. Giminystė nėra statiškas fenomenas; ji egzistuoja įsiamžindama. Čia negalvojame apie rasės įamžinimo siekimą, bet greičiau apie tą faktą, kad daugelyje giminystės sistemų pradinį pusiausvyros vienoje generacijoje nebuvimą, atsirandantį, kai viena grupė atiduoda moterį, o kita ją priima, galima stabilizuoti tik priešingais perdavimais kitoje generacijoje.[7]

Straipsnyje apie dvigubas organizacijas Lévi-Straussas nurodo, jog kiekvienam menamam padalijimui į dvi grupes iš esmės reikia trijų elementų kaip tik todėl, kad to reikalauja įsiamžinimas. Kiekviena iš tiesų dviguba (i.e. simetriška) struktūra sukelia dalyvaujančių grupių susiskaidymą. Tuomet čia privalo būti trečiasis elementas – realus arba įsivaizduojamas, – kad suteiktų situacijai asimetrijos ir dinamiškumo. Vadinasi,

„*nulinę vertę*" turinčios institucijos yra neišvengiamas kiekvienos visuomenės elementas. Kaip ir *mana*, šios institucijos „neturi jokios kitos vidinės ypatybės, išskyrus tą, jog sukuria būtinas išankstines sąlygas egzistuoti tai socialinei sistemai, kuriai ir pačios priklauso; jų buvimas – pats savaime neturintis reikšmės – leidžia socialinei sistemai egzistuoti kaip visumai"[8].

Mito studijos vertė Lévi-Straussą tobulinti savo struktūralistinį požiūrį. Aiškiai apibrėžtas principas, jog mito elementai įgauna reikšmę pagal tarpusavio ryšius, o ne dėl savo vidinės vertės, veda prie Lévi-Strausso nuostatos, jog mitai atstovauja juos kuriančiam protui, o ne kokiai išorinei realybei. Mitai priešinasi istorijai: jie amžini. Netgi skirtingos vieno mito versijos nelaikytinos tikros autentiškos versijos falsifikatais, bet esminiu mito struktūros aspektu. Priešingai – skirtingos versijos yra to paties mito dalis, nes mitas neredukuojamas į vieną bendrą turinį, o yra dinamiška struktūra. Pagaliau, norint perprasti mito struktūrą, reikia turėti galvoje visas jo versijas (diachronijos aspektas). Be to, mitas visada atsiranda dėl kontradikcijos – pavyzdžiui, „tikima, jog žmonija yra autochtoninė", „nors žmonės gimsta iš vyro ir moters sąjungos"[9]. Iš tikrųjų kontradikcijos, kaip neasimiliuojamas žmonių visuomenės aspektas, generuoja mitus. Mitas atsiranda dėl asimetrijos tarp tikėjimo ir realybės, vientiso ir sudėtinio, tapatumo ir skirtingumo, laisvės ir prievartos ir t.t. Įvardijant tai kalbos terminais, kaip sako Lévi-Straussas, mitas yra „ypač aukšto lygmens kalbos funkcija"[10]. Dar daugiau, jeigu *langue* – sinchroninę kalbą – prilygintume grįžtamajam laikui, o *parole* diachroniniam, arba sąlyginiam, istoriniam aspektui, mitas sudarytų trečiąjį kalbos lygmenį.[11] Mitas yra (neįmanoma) sintezė tarp diachroninio ir sinchronino kalbos aspektų. Tai nuolatinės pastangos sutaikyti nesutaikomus dalykus:

> kadangi mitas siekia pateikti logišką modelį, kuris pajėgtų įveikti priešybes (neįmanomas dalykas, jeigu, o taip pasitaiko, priešybės yra tikros), todėl teoriškai atsiras begalinė daugybė [versijų], ir kiekviena aiškiai skirsis nuo kitų.[12]

Taip mitas tampa trečiąja kalbos dimensija, kuri nuolat stengiasi suderinti dvi kitas (*langue* ir *parole*) kalbos dimensijas. Kadangi visiškas suderinimas yra neįmanomas, „mitas vystosi spirale, kol išsenka jį kūręs intelektualinis impulsas"[13]. Taigi mitas vis plečiasi, nes priešybė – asimetrija, – teikianti jam gyvybingumą, struktūriškai negali būti išspręsta.

Panašiai kaip mitas, piešiniai ant Pietų Amerikos kaduvio indėno veido, aprašyti Lévi-Strausso autobiografiniame darbe *Tristes Tropiques*[14], pateikia dar vieną struktūros, kaip dinamiško trinario fenomeno, iliustraciją. Šie veido piešiniai yra asimetriškos arabeskos – trinarė struktūra, pritaikyta, kad atsirastų kiti piešiniai. Grynai simetriškas modelis, be kita ko, vargiai „tinkantis" realiam veidui, negalėtų būti pritaikytas keliamam tikslui. Šis tikslas panašus į kortos vaidmenį europietiškame kortų žaidime. Kiekviena korta turi atlikti tiek atsitiktinę funkciją – ji yra specifinio žaidimo elementas, tiek struktūrinę (sinchroninę) funkciją – tai elementas, turintis tam tikrą nekintamą vietą kortų kaladėje. Kaduvių veido piešiniai siekia apimti funkcijos simetriją (vieta grupėje) ir vaidmens asimetriją (atsitiktinumas):

> pasirenkama kompozicija, kuri yra simetriška, tačiau išdėstyta įžambios ašies atžvilgiu, šitaip išvengiama visiškai asimetriškos formulės, kuri turėtų prisiimti vaidmens reikalavimus, bet išvengtų funkcinių reikalavimų, ir priešingos bei visiškai simetriškos formulės, kuri turėtų turėti atvirkštinį efektą.[15]

Veido piešinių arabeskos aiškiai pabrėžia dvi struktūros koncepcijas. Pats Lévi-Straussas rašo taip, tarsi jo paties darbas būtų labiau susijęs su statine, simetrine, binarine struktūros sąvoka, nors tikroji jo socialinių ir kultūros fenomenų analizė pateikia mintį, jog būtent antrasis struktūros, kaip trinarės, vertinimas turi daug didesnę aiškinamąją ir metodologinę reikšmę.

Toks teorinių darbų ambivalentiškumas kėlė nesusipratimų. Atvirai šnekant, kritikai turėjo galimybę tvirtinti, jog struktūrinė antropologija nepaiso istorijos, tuo, be abejonės, buvo pasinaudota dėl Lévi-Strausso priešiškumo Sartre'o egzistencializmui, doktrinai, kurioje beveik kiekvienas veiksmas yra istoriškas (t.y. atsitiktinis).[16] Be to, Lévi-Strausso siekimas suteikti antropologijai mokslo statusą (ko gero, kad išsaugotų socialiniams mokslams galimybę atsiriboti nuo tiesioginių politinių ginčų) nelabai dera su jo pažiūromis, kad mokslui neįmanoma visiškai išsivaduoti nuo mitų ir kad kultūros nėra hermetiškai viena nuo kitos atskirtos, o sudaro begalinę transformacijų įvairovę. Taigi kol mokslas mąsto *apie* konkretų, prigimtis mąsto *pagal* konkretų. Ir dar, kai Lévi-Straussas savo *Žalia ir virta* „Uvertiūroje"[17] sako, jog knyga apie mitus pati yra mitas, pati atsiribojusio mokslo, Vakarų požiūriu, galimybė tampa abejotina. Tačiau Lévi-Straussas dažnai parodydavo nenorįs kreipti dėmesio į tokias išvadas.

Priešingai negu Julios Kristevos ir tų, kurie sėmėsi įkvėpimo iš to, kaip Lacanas skaitė Freudą, Lévi-Strausso *oeuvre* mažai susijusi su subjektyvumu. Tarsi jis būtų tikėjęs, jog dar reikia laimėti Durkheimo mūšį už psichologijos atskyrimą nuo antropologijos ir sociologijos ir kad bet kokios nuolaidos subjektyvumo teorijai būtų lyg pripažinimas, jog aiškinamoji galia priklauso psichologijai, o ne antropologijai. Bet jokių mūšių laimėti nebereikėjo. O antropologo darbas nukenčia, nes nebuvo dėta pastangų įtraukti į jį subjektyvumo teorijos.

Vis dėlto Lévi-Strausso antropologijos reikšmingumo, kaip minėta aukščiau, negalima sumenkinti vien tik iki jos analitinio turinio. Kalbama apie daug gilesnius dalykus. Nes Lévi-Straussas atskleidžia neindustrinių kultūrų sudėtingumą, o Vakaruose – paprastai antropologai (cf. Lévy-Bruhlas ir Malinowskis) – jas vertina kaip žmonijos vaikystę ir todėl kaip primityvesnes ir paprastesnes savo mąstymu už Vakarų mąstymą (primityvios visuomenės turi mitus; Vakarai turi mokslą ir filosofiją, etc.). Todėl Lévi-Strausso universalizmą reikėtų suprasti taip: to paties mito transformacijos (pvz., Edipo mito) visame pasaulyje rodo, jog žmonės priklauso vienai žmonijai, ir labai svarbu, kad yra kitokių, jeigu norime parodyti savo skirtingumą.

Pastabos

1 Claude Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, vert. James Bell ir John von Sturmer, Boston, Beacon Press, pataisytas leid., 1969, p. 58–60.

2 Žr. pvz., Claude Lévi-Strauss, „Structural analysis in linguistics and anthropology" leidinyje *Structural Anthroplogy*, vert. Claire Jacobson ir Brooke Grundfest Schoepf, Harmondsworth, Penguin Books, 1972 p. 31–54, ypač p. 33.

3 Claude Lévi-Strauss, *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, vert. Felicity Baker, Routledge & Kegan Paul, 1987.
4 ibid., p. 55. Žr. p. 56–66 diskusiją apie *maną* kaip „kintamą" signifikantą.
5 Lévi-Strauss, „Structural analysis in linguistics and anthropology", p. 31–54.
6 Lévi-Strauss, „Do dual organizations exist?" leidinyje *Structural Anthropology*, p. 132–163.
7 Lévi-Strauss, „Structural analysis in linguistics and anthropology", p. 47.
8 Lévi-Strauss, „Do dual organizations exist?", p. 159.
9 Lévi-Strauss, „The structural study of myth" leidinyje *Structural Anthropology*, p. 216.
10 ibid., p. 210.
11 ibid., p. 209.
12 ibid., p. 229.
13 ibid.
14 Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, vert. John ir Doreen Weightman, Atheneum, New York, 1974, p. 178–197.
15 ibid., p. 194.
16 David Pace, *Claude Lévi-Strauss, The Bearer of Ashes*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1983, p. 183–184, ir 6 sk.
17 Claude Lévi-Strauss, *Introduction to a Science of Mythology, T. 1: The raw and the Cooked*, vert. John ir Doreen Weightman, New York and Evanston, Harper Torchbooks, 1970, p. 7.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Jakobson, Kristeva, Lacan, Mauss

Svarbiausi Lévi-Strausso darbai

The Elementary Structures of Kinship (1949), vert. J. H. Bell ir John von Sturmer, Boston, Beacon Press, 1969

Introduction to the Work of Marcel Mauss (1950), vert. Felicity Baker, Routledge & Kegan Paul, 1987

Tristes Tropiques (1955), vert. John ir Doreen Weightman, Atheneum, New York, 1974

Structural Anthropology (1958), vert. Claire Jacobson ir Brooke Grundfest Schoepf, New York, Basic Books, 1963

The Savage Mind (1962) (versta iš prancūzų kalbos), London, Weidenfeld & Nicolson, 1966

Totemism Today (1962), vert. Rodney Needham, Boston, Beacon Press, 1963

Introduction to a Science of Mythology:

Volume I: The Raw and the Cooked (1964), vert. John ir Doreen Weightman, London, Jonathan Cape, 1978

Volume II: From Honey to Ashes (1967), vert. John ir Doreen Weightman, London, Jonathan Cape, 1973

Volume III: The Origin of Table Manners (1968), vert. John ir Doreen Weightman, London, Jonathan Cape, 1978

Volume IV: The Naked Man (1971), vert. John ir Doreen Weightman, London Jonathan Cape, 1981

Structural Anthropology, Volume II (1973), vert. Monique Layton, Harmondsworth, Penguin, 1978

The Way of Masks (1975), vert. Sylvia Modelski, Seattle, University of Washington Press, 1982

The View From Afar (1983), vert. Joachim Neugroschel ir Phoebe Hoss, New York, Basic Books, 1985

The Jealous Potter (1985), vert. Bénédicte Chorier, Chicago, Chicago University Press, 1988

Papildomi šaltiniai

Badcock, C. R., *Lévi-Strauss: Structuralism and Sociological Theory*, London, Hutchinson, 1975

Pace, David, *Claude Lévi-Strauss, The Bearer of Ashes*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1983

Lévi-Strausso vertimai į lietuvių kalbą

Laukinis mąstymas, iš prancūzų k. vertė Marius Daškus, Vilnius, Baltos lankos, 1997

Mitų struktūra (1955), leidinyje „Mitologija šiandien", iš prancūzų k. vertė Jūratė Navakauskienė (ALK), Vilnius, Baltos lankos, 1996

Rasė ir istorija, iš prancūzų k. vertė J. Navakauskienė (ALK), Vilnius, Baltos lankos, 1992

CHRISTIAN METZ

Gimęs 1931 m. Bézierse, Pietų Prancūzijoje, Christianas Metzas tragiškai žuvo 1993 m. Septintame dešimtmetyje Metzas suda-

rė galimybę atsirasti naujai intelektualinei disciplinai – kino teorijai. Išties Metzo straipsniai (parašyti tarp 1964 m. ir 1968 m.) knygoje *Essais sur la signification au cinéma* buvo pagrindas įkurti Kino studijų departamentą Vincennes universitete (Paryžius, VIII).

Drauge su kitais savo kartos intelektualais, įkvėptais struktūralizmo (cf. Bourdieu, Derrida, Ganette'u), Metzas lankė Ecole Normale Supérieure (Ulmo gatvėje), kur išlaikė *agrégation* iš „klasikinės filologijos" (prancūzų, graikų, lotynų k.), po to gavo laipsnį iš vokiečių kalbos ir *maîtrise** iš senovės istorijos. Metzo akademinis išsilavinimas pasiekė viršūnę su *doctorat d'état* iš bendrosios lingvistikos Sorbonoje.

Studijuodamas Metzas taip pat dalyvavo kinofilų veikloje ir buvo ciné klubų animatoriumi. Jo kino istorijos ir atskirų filmų, kurie pateikiami kaip pavyzdžiai jo teoriniuose darbuose, išmanymas aiškiai yra atėjęs iš šios veiklos. Be to, Metzas vertė iš vokiečių ir anglų kalbų, daugiausiai darbus apie džiazą. Galbūt keista, tačiau šie darbai apie muziką nepaliko jokio ryškesnio pėdsako Metzo kino teorijoje, muzika – tai aspektas, nesulaukęs dėmesio jo (ir kitų) studijose apie filmus ir kiną.

Įvertindami Metzo įnašo reikšmę, turime pripažinti, jog iki septinto dešimtmečio vidurio mažai kas buvo nuveikta analizuojant filmo prigimtį (ypač kaip vaizdinio) arba kiną kaip instituciją (ypač iš žiūrovo pozicijos). Trumpai tariant, nors kino kritikos stygius ir nebuvo juntamas, tačiau apie filmą, kaip mediumą, nebuvo nieko kalbama. Dėl šios priežasties ir dėl Metzo teorinių darbų evoliucijos, jo darbai nukrypo dviem plačiomis tyrinėjimų sritimis: į semiotines filmo studijas ir į psichoanalitines kino studijas. Turėdami omenyje šias dvi tyrinėjimų kryptis, mėginsime suvokti, kas sudaro Metzo darbų visumą.

Įkvėptas savo lingvistinių studijų (pagal savo *doctorat d'état* Metzas skaitė bendrosios kalbotyros kursą Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (1966–1969) prieš pradėdamas dėstyti filmų teoriją), Metzas ėmėsi tyrinėti filmą remdamasis Saussure'o kalbos tyrinėjimais – ypač tokiomis kategorijomis kaip (prancūziškai) *langage* (kalba apskritai arba specifinė techninė kalba), *langue* (vadinamoji natūralioji kalba: prancūzų, anglų) ir *parole* (kalbėjimo ir diskurso lygmuo). Kaip, remiantis Saussure'u, literatūros vertinimo išeities tašku imamas teksto neskaidrumas (teksto, kaip lingvistinės sistemos, statusas), taip ir Metzas pasirinko filmo neskaidrumą kaip savo išeities tašką. Beveik akimirksniu paaiškėjo, jog toksai pasirinkimas, be jokios abejonės, buvo pernelyg paprastas; nes literatūros tyrinėtojas jau iš pat pradžių turi ir gramatiką, ir poeziją, kaip išeities tašką, literatūros tekstų skaidrumo/neskaidrumo tyrimui, o filmo tyrimui nebuvo jokių gatavų priemonių mediumo *par exellence* skaidrumui tyrinėti. Filmo skaidrumas, kaip Metzui atrodė, labai susijęs su jo realistiškumu – arba tikroviškumu. Ir ne todėl, kad filmas būtų realistiškesnis nei teatras. Visiškai priešingai. Aktoriai scenoje gali pateikti žiūrovui realų dalyvavimą, palyginti su celiuloidiniu filmo vaizdiniu, tačiau teatras dramos, kuri vaidinama, atžvilgiu praranda tikroviškumo, – kuris, kaip Metzas vėliau pabrėš, yra filmo, kaip mediumo, žymė, – iliuzijos galią. Taip yra, išskyrus nebent tuos atvejus, kai teatro auditorija pirmiausia domisi įžymaus aktoriaus *per se* dalyvavimu.

---

* Universitetinis antrojo ciklo aukštojo mokslo laipsnis.

Palyginti su teatru, tikroji filmo jėga kyla iš jo gebėjimo kurti realybės iliuziją. „Kadangi teatras yra pernelyg realus, – sako Metzas, – teatro fikcija pateikia tik silpną tikrovės įspūdį."[1] Galbūt paradoksalu, tačiau filmo „realistiškumas" pasiekiamas tik peržengus „irealistiškumo" slenkstį. Tai susiję su reikalavimu žiūrovui susilaikyti nuo savo netikėjimo, kadangi filmas, kaip medium – kaip perteikimo variklis, – yra iliuzija palyginti su numanomai tikra realybe, kurią perteikia. Žinoma, „filmas tėra filmas... tačiau vis tiek": būtent susilaikymo nuo netikėjimo nuostata viskas grindžiama.

Taigi ankstyvosios Metzo esė paremtos sąvoka, kad bendrąja prasme filmas yra tam tikra iliuzija, kuri, be abejonės, labai sėkmingai sugundo žiūrovą susilaikyti nuo netikėjimo. Tereikia pasinerti į filmo pasaulį, susigyventi su nuostata, jog filmas yra iliuzija arba realybės „įspūdis", ir vaizdinys įgauna visą savo gundomąją galią. Pristatyti filmą daugiau iš žiūrovo pozicijos, kaip mes čia padarėme, reiškia judėti per daug greitai. Ankstyvosios Metzo esė buvo paremtos ne tiek žiūrovo patirtimi (tai bus vėliau psichoanalitiškai studijuojant kiną), kiek filmo signifikavimo būdu. Iš tikrųjų Metzą domino, kaip filmas signifikantas, palyginti su kita žiniasklaida – kitais signifikantais, – sugeba pateikti naratyvą (diagezė), intrigą, aprašymą, dramą, etc. Esminis dėmesys čia kreipiamas į tai, kaip filmas apskritai pateikia naratyvo struktūrą, bet ne į tai, kaip atskiras filmas atsiskleidžia ir kaip gali būti interpretuojamas pagal šį atsiskleidimą. Kitais žodžiais, svarbu ne interpretuoti (atskirus) filmus (tada filmas signifikantas bus atsitiktinis), bet analizuoti filmą kaip signifikacinę struktūrą.

Bendrąja prasme filmas nepasiduoda analizei, nes „realybės įspūdžio" sudarymas yra nepaklūstantis požymis. Savo ankstyvuosiuose darbuose Metzas niekada nepamiršta, jog filmo istorija, arba perteikiama medžiaga, visada realizuojamos vaizdu (filmo signifikantu), kuris, nors ir yra būtinas vaizdavimo elementas, nėra tai, apie ką kalba filmas.

Kaip tuomet įmanoma vaizdų serija perteikti istoriją, kuri visada yra nors ir minimaliai pasakojama (i.e. visada pateikiama per diagezę)? Dokumentinis filmas visada gali pasinaudoti balsu, kuris suteikia rodomiems vaizdams tvarką ir ryšį. Tiesa, kai kurie charakterių filmai naudojasi ta pačia priemone; bet dažniausiai taip nėra. Kas sudaro besivystančio charakterių filmo – meninio filmo – sintaksę? Kaip Greimas, analizuodamas bazinę veiksmų struktūros reikšmę literatūros tekstuose, mėgina sukonstruoti universalią veiksmų sintaksę, taip Metzas siekia sukonstruoti bazinę filmo diagezės, realizuojamos vaizdais, struktūrą, arba sintaksę. Nei Greimui, nei Metzui nerūpi konkrečių tekstų interpretacija (galima pakartoti, kad jie dirba ne vien signifikato lygmeniu), bet imasi daug drąsesnių užmojų: aprašyti bazinę visų įmanomų tekstų sintaksės tvarką – ar tai būtų literatūra ar filmas. Nors tiesa, jog filmo signifikanto problemą galima šiek tiek paaiškinti analizuojant konkrečius filmus ir galbūt įmanoma paaiškinti filmo signifikanto struktūrą peržiūrėjus tam tikrą skaičių filmų, Metzui pirmiausia rūpi filmas bendrąja prasme.

Pasakyti, kad charakterių filmas – meninis filmas – atsiskleidžia taip pat, kaip naratyvinė struktūra, vadinasi pasakyti, jog tai yra diskursas, o tai, kaip sakė Benveniste'as, yra kalbėjimas (*énonciation*), atliktas kalbančiojo subjekto (*sujet de l'énonciation*) –

arba, kaip labiau patinka Metzui, „pasakojamosios veiklos“ (*instance racontante*). Praktiškai filmo vaizdai visada sudedami specifiniu būdu; jie niekada nėra paprasčiausiai pateikiami iš eilės, aprašomąja forma, nors, tiesą sakant, aprašomoji tvarka gali atsirasti filmo diagezėje. Tuomet, kaip diskursas, filmas turėtų būti suprantamas *parole*, t.y. vyksmo, o ne *langue*, t.y. sistemos, prasme. Kita vertus, Metzas teigia, jog filmo vaizdai labiau atitinka posakius (*énoncés*), arba kalbos aktus, o ne žodžius, būtent dėl to, kad, priešingai negu žodžių, vaizdų skaičius yra neribotas ir juos kuria filmo kūrėjas/kalbėtojas. Be to, filmas nėra kalba (*langue*), bet tiek konotacijos (priešingai negu muzika arba architektūra), tiek išraiškos (jame naudojami natūralūs objektai, kuriems nereikia kodo) menas. Taigi „konceptas signifikuoja, o daiktas turi raišką“, – sako Metzas[2].

Dėl to, kad vaizdai pateikiami laike ir erdvėje, filmas paremtas sintagmine, arba horizontaliąja, ašimi, o ne paradigmine, arba vertikaliąja. Atsargumas verčia mus paklausti, kodėl yra būtent taip. Atsakymas būtų toks: nors grafikos puslapis gali pasirodyti taip pat atsiverčiąs sintagmiškai, žodis, kaip sako Lacanas, yra reikšmių (dažniausiai konvencinių) mazgas ir todėl jis suteikia kalbai trapią horizontalią tėkmę. Tačiau vaizdas (kartojame) nėra žodis. Jį gamina (laike ir erdvėje) kino diskursas, diskursas, kuris įgyvendinamas ne tik kameros nukreipimu, bet ir montavimo procedūra – aktas, kurio metu vaizdai tolygiai jungiami vienas prie kito. Tai nereiškia, jog atsisakoma tam tikrų filme egzistuojančių stereotipų (herojiško kaubojaus) arba kad atsisakoma simbolių kuriant opozicijas (e.g., balta ir juoda, gėrio ir blogio atitikmenys). Tačiau Metzas savo septinto dešimtmečio esė teigia, jog tokie paradigminiai bruožai yra ypač trapūs. Gali ateiti kitas filmų kūrėjas ir perdaryti stereotipą, arba simbolį, pakeisdamas turinį arba reikšminius elementus (pavyzdžiui, juodas = geras).

Šiaip ar taip, griežtai savo filmo sintaksės konstrukcijai pagrįsti Metzas pasirinko sintagminę reikšmių ašį. Dabar trumpai apžvelgsime šią konstrukciją, kurią jis vadina *la grande syntagmatique* (didžioji sintagminė grandinė). Didžiąją sintagminę grandinę sudaro aštuoni atskiri segmentai. Tai yra:

1 *Autonominis planas*: tai ne sintagma, bet sintagminis tipas. Tai vieno intrigos epizodo atskiras pristatymas. Intarpai – e.g., „nediagezinis intarpas“ (vaizdas, nesusijęs su istorijos veiksmais) – taip pat gali būti autonominio plano.

2 *Gretutinė sintagma*: atitinka vadinamą „gretutinį montažą“. Čia nėra tikslaus ryšio tarp sintagmų. Tai yra nechronologinė sintagma.

3 *Pripažinimo sintagma*: sužadinimų sintagma. Pavyzdžiui, Metzas pažymi, jog erotizmas Goddardo *Une femme mariée* sužadinamas užuomina apie „globalų „šiuolaikinės meilės“ signifikatą“. Ši sintagma taip pat nechronologinė.

4 *Aprašomoji sintagma*: yra nuoseklus ryšys tarp visų vienas po kito pateikiamų elementų. Pavyzdžiui, veidas, paskui asmuo, kuriam jis priklauso, paskui kambarys ar raštinė, kur tas žmogus yra (Metzas gabalėlis po gabalėlio pateikia kraštovaizdį). Aprašomoji sintagma yra chronologinė.

5 *Kintamoji sintagma*: ši sintagma atitinka „kintamą montažą“, „gretutinį montažą“,

etc. Kaitaliojimo būdu šis montažas pateikia keletą tam tikrų įvykių, kurie suprantami kaip vykstantys vienu metu.

6 *Scena*: paprastų pokalbių scena, kuri perteikia tolygų vaizdų tekėjimą be jokio diagezės pertrūkio – tai viena seniausių kino konstrukcijų.

7 *Epizodų eilės tvarka*: kontinuumas yra konstravimo principas. Linijinė sintagma produkuoja faktų diskontinuumą. Metzas tai vadina „tiksliai kalbančia eilės tvarka".

8 *Įprastinė tvarka*: elipsinis dėstymas padrika tvarka, peršokant momentus, kurie suprantami kaip nereikšmingi. Svarbiausias dalykas, kurį reikia pasakyti apie bet kokią tvarką, yra tai, kad ji neturi nieko bendra su „realiu suvokimu".

Apie aštunto dešimtmečio vidurį Metzas pamatė, jog semiotinis požiūris užleidžia pirmenybę filmo diskurso struktūros lygmeniui, o filmo suvokimo sąlygos – žiūrovo pozicija – susilaukia vis mažiau dėmesio. Be to, Metzas pripažino, jog norint suprasti žiūrovo pozicijos dinamiškumą, taip pat reikia suprasti kiną kaip instituciją; nes kinas vargiai ar egzistuotų, jeigu ne žiūrovo troškimas „eiti į kiną". Šis dėmesio poslinkis nuo reikšmės prie filmo suvokimo sutapo su jo domėjimusi psichoanalitiniu (i.e. Freudo ir Lacano) kino studijavimu.

Taigi Metzas, siekdamas paaiškinti žiūrovo žavėjimąsi vaizdų logika, ima remtis Lacano „vaizduotės" ir „simbolio" konceptais. Taip pat, prisimindamas Lacano „Veidrodžio stadiją", žiūrovo atsidavimą vaizdiniui Metzas prilygina vaiko susitapatinimui su savo atspindžiu veidrodyje. Svarbiausia, kad šis susitapatinimas yra malonus, ir šį veiksnį kino institucijos stiprina, kad skatintų žiūrovus. Žinoma, kino institucijos labai suinteresuotos, kad žiūrovas išgyventų kiekvieną atskirą filmą, Kleino terminais tariant, kaip „gerą objektą": fantazijos objektą, kuris dažniausiai duoda peno maloniai svajonei. „Blogas objektas", priešingai – yra tai, ko subjektas/žiūrovas stengiasi vengti.

Vadinasi, žiūrovas įkūnija pozityvią užuominą, siejamą su ėjimu į kino instituciją, todėl, kad jis arba ji patys yra tos institucijos dalis. O tai ir reiškia, jog subjekto vaizduotė yra neatskiriama tos institucijos dalis. Filmas iš esmės tampa neatskiriama subjekto troškimų dalimi. Ekranas atitinka veidrodį, kuris pasiūlo subjektui jo paties troškimo vaizdinį. Kadangi kinas yra šitokia struktūra, nurodo Metzas, kino diskursas dažnai yra pačios kino institucijos dalis. Todėl labai retai kino diskursas būna kritiškas pačios kino institucijos atžvilgiu.

Teoretikas, priešingai – mėgina paremti simboliškumo poziciją, tačiau ši pozicija, kaip pripažįsta Metzas, yra nepastovi ir būtent todėl, kad paties teoretiko vaizduotė (suprask: troškimas) taip pat įtraukiama. Kitais žodžiais tariant, filmas labai sureikšmina skirtumo tarp tikrojo gėrio ir objektyvumo bei troškimo išraiškos problemą.

Labai ilgai psichoanalitiškai tyręs kinematografijos signifikantą (t.y. filmo materialiąją pusę, o ne signifikatą), Metzas mėgino palyginti kiną su pirminio proceso lygmeniu Freudo teorijoje. Tai skatina apmąstyti varomąjį aspektą – kokiu būdu vaizdai sužavi, kaip filmas priartina svajonę ir, be to, kaip metafora ir metonimija priartina pirminį mąstymo procesą, pagrįstą sutirštinimu ir perkėlimu. Varomasis aspektas pirmiausia reiškia, jog suvokdamas tai, kas vyksta ekrane, žiūrovas jaučia malonumą,

o filmo nerealumas reiškia, kad pasitenkinimas kyla ne tiesiogiai iš objekto kalbos, bet iš narcisizmo, t.y. iš vaizduotės. Kinematografinio signifikanto nerealumas skatina palyginti svajonę ir atvaizdą veidrodyje. Kaip ir svajonė, filmas turi haliucinacijos kokybę, kurią taip pat reikia aiškinti; kaip Lacano įvardytai vaiko prototipinei veidrodžio patirčiai, taip ir filmo vaizdiniams to reikia. Žinoma, priešingai negu veidrodyje, ekrane neatsispindi paties žiūrovo kūnas. Taip pat žiūrovas gerai žino, kad vaizdinys tėra vaizdinys. Vis dėlto, teigia Metzas, identifikacija yra svarbiausias dalykas, tik dabar žiūrovas *„pats identifikuojasi,* identifikuojasi pats, nes tai ir yra grynojo suvokimo veikla“[3].

Kino tamsoje žiūrovas atlieka daugybę froidiškų scenarijų, scenarijų, kylančių būtent iš pačios nerealistiškos filmo signifikanto prigimties. Užvaldo stebėjimo aistra, vojerizmas ir fetišizmas. Kiekvienam šių stimulų daugeliu atvejų nereikalingas realus objektas. Vojerizmas atgamina primityvią sceną, kai tėvai atlieka seksualinį aktą vaiko akivaizdoje. Vojerizmas yra pasyvi pozicija, išlaikanti atstumą tarp akies ir objekto. Fetišizmas atitinka kastruoto penio pakaitalą. Tai galimybė paneigti penio (= realaus objekto) nebuvimą ir žavėtis kinu, kaip grandiozine iliuzijos technika. Ar tai manija ir haliucinacija? Metzas beveik teigia, kad tam tikrais atvejais taip ir yra, jam taip knieti pabrėžti, kad žiūrovas, *qua* žiūrovas, nepripažįsta kino nerealistiškumo.

Ką tik įvardijome, kad Metzas traktuoja žiūrovą kaip fetišistą, tą patį galima pasakyti ir apie tai, kaip jis traktuoja svajones ir kiną. Analogija atrodo pernelyg išsami. Svajonės ir haliucinacijos dažnai supainioja tikrovę ir iliuzijas (štai kodėl Freudas sapną vadino psichoze[4]), todėl galima būtų teigti, jog išskirtinis kino signifikanto bruožas yra būtent tas, kad jis išgyvenamas *kaip* iliuzija. Tai labai panašu į malonumą, kurį Lacanas tapyboje vadina *trompe l'oeil**, ir nors tai toli gražu ne apgaulė, tačiau pateikiama *kaip* grynas atvaizdas, trumpiau tariant, *kaip* iliuzija. Daugelis pajus, jog šis aspektas nėra pakankamai apibrėžtas Metzo analizėje. Šiaip ar taip, tai yra tas atvejis, jog, kaip pastebėjo vienas rašytojas[5], Metzo filmų teorijoje atsirado šiek tiek painiavos tarp Foucault panoptinio subjekto, kuris apsigauna pernelyg susitapatindamas su tuo, kas vyksta ekrane (ekranas prilyginamas veidrodžiui), ir Lacano teorijos apie įdėmų stebėjimo subjektą, kuris iliuziją visada supranta kaip iliuziją (ekranas neprilyginamas veidrodžiui).

Pastabos

1 Christian Metz, *Film Language: A Semiotics of the Cinema* (vertimas *Essai sur la signification au cinéma* (1968), T. I) vert. Michael Taylor, New York, Oxford University Press, 1974, p. 10.
2 ibid., p. 78. Vertimas modifikuotas.
3 Christian Metz, *The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and the Cinema,* vert. Celia Britton *et al.*, Bloomington, Indiana University Press, 1982, p. 49. Metzo kursyvas.
4 Sigmund Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, vert. James Strachey, London, The Hogarth Press, 1940, pataisytas leid., 1969, p. 29.
5 Joan Copjec, „The ortopsychic subject: Film theory and the reception of Lacan“ *October*, 49 (1989 vasara), p. 58–59.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Barthes, Benveniste, Lacan, Jakobson, Saussure

Svarbiausi Metzo darbai

Film Language: A Semiotics of the Cinema, vert.

* Realybės iliuzija tapyboje (*pranc.*).

Michael Taylor, New York, Oxford University Press, 1974
Essai sur la signification au cinéma, T. II, Paris, Klincksieck, 1973, 2 leid., 1976
Essais sémiotiques, Paris, Klincksieck, 1977
The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and the Cinema (1977), vert. Celia Britton, *et al.*, Bloomington, Indiana University Press, 1982
Film Language and Cinema (1971 ir 1977), vert. J. Donna Uniker-Sebeok, Berlin, Mouton de Gryter, 1974

Papildomi šaltiniai

Agis Cozyris, George, *Christian Metz and the Reality of Film*, New York, Arno Press, 1980
Copjec, Joan, „The orthopsychic subject: Film theory and the reception of Lacan", *October*, 49, (1989 vasara), p. 53–71
Henderson, Brian, *Classical Film Theory: Eisenstein, Bazin, Godard, and Metz*, Ann Arbor, Mich., University Microfilms International, be datos
Rose, Jacqueline, „The imaginary" leidinyje *Sexuality in the Field of Vision*, London, Verso, 1986

MICHEL SERRES

Michelis Serres yra „vojažierius" tarp menų ir mokslų ir mąstytojas, kuriam vojažas yra išradimas. Išradimas dar vadinamas „vertimu", „komunikacija" ir „metafora". Įžangoje apie Serres filosofinius, mokslinius ir poetinius darbus turėtume atsižvelgti į svarbiausią atradimą mokslo istorijoje: termodinamiką, kuri lėmė išsiveržimą iš uždaros Newtono mechanikos sistemos. Norint išeiti iš uždaros sistemos, anot Serres, reikia stiprinti išradingumą.

1824 m. prancūzų armijos inžinierius Sadi's Carnot atkreipė dėmesį į tai, kad garo variklio karštis teka iš aukštos temperatūros srities (garo katilo) į žemos temperatūros sritį (kondensatorių). Carnot darė neteisingą išvadą, kad sistemoje energija neprapuola, tačiau teisingai įvertino tai, jog kuo efektyvesnė sistema, tuo mažiau šiai operacijai reikia energijos, o temperatūrų skirtumas tarp garo katilo ir kondensatoriaus gamina energiją. Carnot darbai netikėtai nutrūko, kai jis mirė būdamas 36-erių. Daugelis žmonių, tokių kaip Hermannas Helmholtzas ir Rudolphas Clausiusas Vokietijoje ir Williamas Thompsonas (lordas Kelvinas) Glazge, toliau dirbo Carnot tyrimų srityje, ir 1865 m. Clausiusas šilumai, prarandamai bet kurioje mechaninėje sistemoje, „nukalė" „entropijos" terminą. Prasidėjo termodinamikos era. Jos pirmasis ir antrasis dėsniai atitinkamai skelbė, jog „Pasaulio energija pastovi" ir „Pasaulinė entropija linkusi į maksimumą"[1]. Entropija taip pat rodė netvarkos tendenciją sistemoje.

Čia mus domina Serres požiūris, kuo skiriasi paprastos mechaninės energijos ir termodinamikos sąvokos. Newtono mechanikos modelyje energija sistemoje iš principo neprarandama: sistemos mechanika yra grįžtamoji. Iš principo čia nėra atsitiktinių efektų. „Pagal antrąjį termodinamikos dėsnį... vienakryptis kulkos judėjimas dėl pasipriešinimo oro trinčiai bus tolygiai transformuojamas į karštį, t.y. į atsitiktinį ir netvarkingą oro bei paties objekto molekulių judėjimą."[2]

Į šią atsitiktinę tvarką – tokią kaip kintantis debesų dydis ar garų poveikis arba potvynių kilimas – tik dabar atkreipiamas dėmesys chaoso teorijoje. Anksčiau stochastika – atsitiktinumų teorija, – panašiai kaip tikimybių teorija, tobulino principus, siekiančius paaiškinti netvarkos fenomeną.

Remdamiesi šia trumpa apžvalga, pastebime, kad Newtono mechanikos sistema yra grįžtamoji: joje galima sugrąžinti laiką. Ter-

modinaminėje sistemoje dominuoja galimybė ir atsitiktinumas, todėl sistema yra negrįžtama laike. Norėdami visa tai pakreipti sociologijos link, galime priminti, kad Bourdieu praktikos logiką vadino negrįžtamojo laiko logika.

Serres oficialiai skelbiamas mokslo filosofu. Tačiau netgi priešingai negu jo mokytojas Gastonas Bachelard'as, jis niekada nepritarė, kad kuris nors atskiras mokslas – galbūt išskyrus gamtos – galėtų būti tiriamas laikantis pozityvistinės hermetinio ir homogeninio tyrimo nuostatos. Viename naujausių savo darbų[3] Serres nurodo, jog pažinimo forma ir prigimtis vis labiau primena Arlekino figūrą: sudėtinę ir visuomet vilkinčią po kostiumu dar ir kitą, jei reikėtų nusirengti. Arlekinas yra hibridas, hermafroditas, maišytos veislės, skirtingų elementų mišinys, iššūkis homogeniškumui, kaip ir atsitiktinumas termodinamikoje, atveriantis energetinę sistemą ir apsaugantis ją nuo vidinės griūties.

Michelis Serres gimė 1930 m. Agene, Prancūzijoje. 1949 m. jis įstojo į jūrininkų koledžą, o vėliau, 1952 m., į Ecole Normale Supérieure (Ulmo gatvėje) 1955 m. jis išlaikė filosofijos *agrégation*, o nuo 1956 m. iki 1958 m. tarnavo jūrų karininku įvairiuose laivuose Prancūzų nacionalinėje jūrų tarnyboje. Taigi jo vojažieriaus pašaukimas turi ne vien akademinę reikšmę. 1968 m. Serres apgina doktorato tezes iš Leibnizo filosofijos. Septintame dešimtmetyje drauge su Micheliu Foucault jis dėstė Clermont-Ferrand ir Vincennes universitetuose, o vėliau buvo paskirtas vadovauti mokslo istorikams Sorbonoje, kur dėsto iki šiol. Nuo 1984 m. Serres taip pat profesoriauja visu krūviu Stanfordo universitete, o 1990 m. jis buvo išrinktas į Prancūzijos Akademiją.

Pripažindamas skirtingų mokslų ir įvairių pažinimo formų, taip pat mokslo ir įvairių meno praktikų tarpusavio sąveiką, Serres stengėsi schematizuoti skirtingų pažinimo sričių smelkimąsi viena į kitą. Dar daugiau: Serres iškėlė sau tikslą būti tarpininku (mediumu) tarp mokslų ir menų – šiuolaikinių mokslų Hermiu.[4] Atsiradus informacijos mokslui, atsirado ir tapo galima nauja mokslo reprezentacijos figūra: t.y. komunikacijos „modelis". Taigi mes turime tris elementus: žinutę, jos perdavimo kanalą ir triukšmą, arba interferenciją, kuris lydi tą perdavimą. Triukšmą būtina atskirti; jis apsunkina žinutės perskaitymą. Ir vis dėlto be jo nebūtų paties pranešimo. Trumpai tariant, nėra pranešimo be pasipriešinimo. Triukšmas nuo pat pradžių labai intriguoja Serres (labiau nei pati žinutė), nes jis suteikia plačias apmąstymų galimybes. Užuot likęs grynu triukšmu, pastarasis tampa pernešimo priemone. Taigi pirmajame Hermio serijos tome triukšmas analizuojamas kaip trečiasis empirinis žinutės elementas. Idealiu atveju komunikacija turi būti atskirta nuo triukšmo. Triukšmas nėra komunikacija; jis tiesiog yra kaip tam tikras chaosas, kaip trečiasis empirinis žinutės elementas, atsitiktinė dalis, atskirtina dalis, kurią reikia pašalinti. Kiekvienas formalizmas (pvz., matematika) grindžiamas to trečiojo triukšmo elemento pašalinimu. Kiekvienas formalizmas yra būdas keliauti iš vienos pažinimo srities į kitą. Komunikavimas – tai judėjimas tą pačią formą turinčių objektų klasėje. Formą reikia ištraukti iš triukšmo kakofonijos; forma (komunikacija) yra triukšmo pašalinimas, išsivadavimas iš empirinių valdų.

Savo knygoje *Parazitas*[5] Serres primena, kad „parasite" taip pat reiškia triukšmą

(prancūziškai). Parazitas – tai triukšmas kanale. Taigi, vaizduodamas žiurkių maitinimąsi vienoje iš La Fontaine pasakėčių – dviejų parazitų maitinimąsi, – Serres taip pat remiasi triukšmu: „Du draugužiai sprunka šalin, išgirdę prie durų triukšmą. Tai buvo vien triukšmas, bet tai buvo ir žinutė, truputėlis informacijos, kuri sukėlė paniką: informacijos pertrūkis, iškraipymas, lūžis. Ar iš tiesų šis triukšmas buvo žinutė? Ar tai nebuvo panašu veikiau į atmosferos trukdį – parazitą?“[6]

Serres griebiasi komunikacijos ir triukšmo temos, norėdamas parodyti, jog „triukšmas yra komunikacijos dalis“[7]; jo negalima pašalinti iš sistemos. Triukšmas kalboje, kaip ir kitose komunikacijos sistemose, turi savo atitikmenį pačioje sistemos sąvokoje. Nes „mes nežinome tobulai funkcionuojančios sistemos, kuri, žodžiu sakant, veiktų be nuostolių, viršijimų, nusidėvėjimų, klaidų, avarijų, neaiškumų, – sistemos, kuri yra visiškai grįžtama“[8].

Serres susidomėjimas „triukšmu“, kaip trečiuoju empiriniu išskirtiniu žmogiškosios egzistencijos elementu, leido jam išversti (*traduire*) akivaizdžiai heterogeniškas sritis, kai jis siekė sudaryti „pasažus“ (e.g., šiaurės vakarų pasažas) tarp jų, ne vien komunikacinius, bet ir nekomunikacinius, ir statiškus pasažus. Viename jo intelektualinės trajektorijos taške struktūros sąvoka, rodės, labai gerai pasitarnauja vertimo – taigi ir pernešimo – tikslams. Iš tiesų Serres struktūrinį metodą apibūdina kaip metodą „etimologine prasme: jis yra, galima sakyti, perteikimo būdas“[9]. Atsiradusi Serres matematiniame algebros ir topologijos mokyme, struktūra yra perkeliama į mokslus apie žmogų, kur struktūrinė analizė

tyrinėja vieną arba du atskirus modelius supaprastinta forma (arba keletu): iš anksto nustatyta, pereinamąja tvarka. Tuomet analogiškai forma arba struktūra atsiranda kitose srityse, *et similia tam facilia*. Iš čia supratimo, klasifikacijos ir eksplikacijos galia: geometrija, aritmetika, mechanika, metodas, filosofija.[10]

Mažiau paveiktam Saussure'o negu Bourbaki matematikų grupės, Serres struktūrinė analizė yra keliavimo priemonė tarp skirtingų sričių ir netgi tarp skirtingų realybių. Struktūrinė analizė neišvengiamai reikalauja palyginimo, štai kodėl Serres labai vertina Georges'o Dumézilio darbus; nes Dumézilis, lygindamas santykių grupes, galėjo parodyti, jog, nepaisant turinio skirtumų, indoeuropiečių mitologija turi tą pačią struktūrą. Labai tiksliai formuluodamas, Serres sako: „duotuojo kultūrinio turinio, nesvarbu, ar tai būtų Dievas, stalas ar praustuvė, analizė yra struktūrinė (ir tiktai struktūrinė), jei ji leidžia šiam turiniui atsiskleisti modelio pavidalu“[11], – struktūrinis modelis, apibrėžiamas kaip „formalus visų konkrečių modelių, kurie jį sudaro, analogonas“. Užuot pritaręs „struktūrinės analizės“ terminui, Serres siūlo *„loganalizę“*.

Dėl nereferentinio ir komparatyvistinio vietos vertinimo (jokia atskira vieta nesudaro struktūrinės analizės tyrimo objekto) struktūralisto vieta yra „čia ir tenai“ vienu metu. Tai ypač judri vieta, sudaryta iš formuluočių. Nėra jokio fiksuoto čia ir dabar, tik gausybė erdvių ir laikų. Tai taip pat rodo, jog nėra tikslaus empirinio subjekto, tik subjektas kaip diskontinualus virtualumas.

Vėlesnieji Serres darbai rodo, kokie svarbūs jam yra poezija ir naujųjų technologijų (tokių kaip informacinės) poveikis kasdie-

niam gyvenimui. Poezija tam tikra prasme yra mokslo triukšmas. Be poezijos nebūtų mokslo. Be mokslo – ar bent jau be filosofijos – neįmanomas poetizavimas ar fikcija. Tokį požiūrį patvirtina tai, kaip Serres aiškina Jules'į Verne'ą, Emilie'į Zola ir Turnerio tapybą. Pvz., Verne'as demonstruoja kovos su nepažinimu reikšmę. Nepažinimas yra paslaptis – triukšmas, dabar galėtume pasakyti, – būtina patvirtinti pažinimą. Nepažinimas Verne'ui yra nežinojimas, į kurį reikia įsibrauti, kad atsirastų pažinimas. Nežinojimą sudaro pasauliai, kuriems jame dar nėra nei konceptų, nei kalbos. Zola ir Turneris savo meninių pastangų parodyti garą, dūmus, vandenį ir daugybę neaiškių fenomenų dėka atskleidžia stochastikos principus.

Anot Serres, „stochastika, pateikianti formos patikslinimą", yra perversmas, susiejantis mokslus. *Nes mokslas yra sistema, kaip poezija yra sistema.* Lietus, saulė, ledas, garai, ugnis, judėjimas – visi jie sukelia pokyčių padarinius. Kai atsiranda supratimas, kad judėjimas apsaugo sistemą nuo vidinės griūties, prasideda modernioji fizika. Sistemos „išorė" apsaugo sistemą nuo vidinės griūties.

„Tai, kas egzistuoja, – sako Serres, – yra labiausiai abejotina" (i.e. netvarka, atsitiktinumas ir išimtis). Realybė nėra racionali. Yra tik išimčių, retų dalykų ir stebuklų (i.e. dėsnių, tvarkos, taisyklių) mokslas. Klasikiniais amžiais sistema yra pusiausvyra; devynioliktame amžiuje būtent termodinamika ir meteorologija tampa pažinimo metaforomis.

Parazite Serres klausia, ar sistema yra pirminė apribojimų atžvilgiu, ar, kita vertus, sistema yra nuolat pasireiškiantys įvairūs mėginimai sudaryti sistemą. „Ar šie mėginimai patys sudaro sistemą?" – klausia Serres. Triukšmas, kaip matėme, *yra* sistema. „Sistemoje triukšmas ir žinutė pasikeičia vaidmenimis priklausomai nuo stebėtojo padėties ir atlikėjo veiksmo."[12] Triukšmas yra sistemai būtinas juokdarys. Jis gali įgyti bet kokią vertę ir todėl yra nenuspėjamas, taigi sistema niekada nėra stabili. Todėl ji yra nepažinimas. Sistemos veikia todėl, kad jos neveikia. Nefunkcionavimas yra būtinas dalykas funkcionavimui. Tuomet modelis neturi parazitų, nėra statiškas (kaip matematika), o sistema yra visada užsikrėtusi parazitais, kurie suteikia jai nekintamą pobūdį. Sistema yra Turnerio tapyba. Pateikdamas debesų, lietaus, jūros ir rūko atsitiktinumų poveikį Turneris interpretuoja antrąjį termodinamikos dėsnį – dėsnį, kuris tapo įmanomas Carnot dėka. Turneris verčia Carnot. Tokios yra Serres poetinės įžvalgos.

Taigi apie Serres *oeuvre* mums skelbia dvi figūros: Hermis ir Arlekinas. Hermis – keliautojas ir mediumas – leidžia judėti skirtingo socialinio gyvenimo srityse ir tarp jų. Arlekinas yra dažytas klounas, atsidūręs gyvenimo chaoso vietoje. Pažinimo vojažierių ypač domina dvi sritys – gamtos ir humanitariniai mokslai. Ar mokslas iš tikrųjų turėtų atsiverti poezijai ir menui, ar tai paprasčiausios Serres idiosinkrazijos? Ar tai jo poza? Atsakymas būtų toks: Serres tvirtai tiki, jog pats mokslas ir jo gyvybingumas priklauso nuo to, kokiu laipsniu jis yra atviras savo poetiniam kitoniškumui. Mokslas juda į priekį tik jeigu yra papildomas kažkuo žydru, kažkuo nenumatomu ir stebuklingu. Poetinis impulsas, o ne jo nemezidiškumas yra gamtos mokslo gyvybės kraujas. Poezija yra vojažieriaus keliavimo būdas, kuris visada atviras netikėtumams ir yra pasirengęs netikėtoms vietų ir daiktų sąsa-

joms. Formos, kurias įgauna tos sąsajos, žinoma, priklauso nuo technologinio išsivystymo; informacinės technologijos, pavyzdžiui, pakeičia pojūčius.

Serres raštai yra iššūkis sveikam protui. Jo požiūriu, neskatinti skaitytojo ieškoti jo darbuose sąsajų – taip jis elgėsi su kitais – reikštų paversti juos steriliais, o tiriamą dalyką sugriauti, kas neišvengiama visoms uždaroms sistemoms. Apie fizikos istoriją Serres teigia, kad Lukrecijus numatė moderniosios fizikos pagrindus. *De rerum natura* (*Apie daiktų prigimtį*) sutartinai buvo laikomas poetiniu rašiniu, kuris mažai teturi bendro su moderniuoju mokslu. Tačiau, įrodinėja Serres, akivaizdu, kad visų rūšių judėjimas yra Lukrecijaus sistemos pagrindas. Su *clinamen* idėja – begalybė variacijų objekto trajektorijoje – Lukrecijus numato šiuolaikinės fizikos netvarkos – entropijos – teoriją. Ir dar – Serres negaili pastangų, norėdamas parodyti, jog matematika gali būti kuriama remiantis pirmojo amžiaus prieš Kristų Lukrecijaus raštais.

Pratęsiant galima pasakyti, kad pati mokslo istorija yra neramumų mokslas: tai mokslas apie atsitiktinius visų rūšių ryšius įvairiose srityse. Griežtam ryšių tvarkingumui Serres priešina santykišką poezijos netvarką, t.y. stebuklą, atsitiktinumą ir išimtį. Serres raštai yra savotiškas šio poezijos stebuklo blykstelėjimas tvarkos saloje.

Pastabos

1 Informacija apie termodinamikos istoriją paimta iš Stephen Mason, *A History of the Sciences*, New York, Collier, naujas pataisytas leid., 1962, 39 sk.
2 Mason, *A History of the Sciences*, p. 496.
3 Michel Serres, *Le Tiers-Instruit*, Paris, François Bourin, 1991.
4 Cf. Penki tomai išleisti *Hermès*, graikų dievo pasiuntinio-pranešėjo, pavadinimu: *I, La communication* (1969); *II, L'interférence* (1972); *III, La traduction* (1974); *IV, La distribution*, (1977); *V, Le passage du nord-ouest* (1980).
5 Michel Serres, *The Parasite*, vert. Lawrence R. Schehr, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982.
6 ibid., p. 3.
7 ibid., p. 12.
8 ibid., p. 12–13.
9 Michel Serres, *L'interférence*, Paris, Minuit, 1972, p. 145.
10 Michel Serres, *La communication*, Paris, Minuit, 1969, p. 121.
11 ibid., p. 32.
12 Serres, *The Parasite*, p. 66.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Bachelard, Canguilhem, Cavaillès

Svarbiausi Serres darbai

Le Système de Leibniz et ses mathématiques, 2 t., Paris, Presses Universitaires de France, 1968 (T. 1, 1982)
Hermes: Literature, Science, Philosophy (1969 f), vert. Josve Harari ir David Bell, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1983
Hermès I. La communication, Paris, Minuit, 1969
Hermès II. L'interférence, Paris, Minuit, 1972
„Turner translates Carnot" (1972), vert. Mike Shortland, *Block*, 6, (1982), p. 46–55. Šis straipsnis pirmą kartą pasirodė 1972 metais, kaip anglų ir prerafaelitų meistrų tapybos parodos, įvykusios Petit Palais Paryžiuje, recenzija, ir vėliau buvo išleista Michel Serres *Hermès III. La traduction*, Paris, Minuit, 1974, p. 233–242
Hermès III. La traduction, Paris, Minuit, 1974
Jouvences. Sur Jules Verne, Paris, Minuit, 1974
Feux et signaux de brume. Zola, Paris, Grasset, 1975
Auguste Comte. Leçons de philosophie positive, T. 1, Paris, Hermann, 1975
Hermès IV. La distribution, Paris, Minuit, 1977
La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce Fleuves et turbulences, Paris, Minuit, 1977
Hermès V. Le passage du nord-ouest, Paris, Minuit, 1980
The Parasite (1980), vert. Lawrence R. Schehr, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982
Genèse, Paris, Grasset, 1982
Rome: The Book of Foundations (1983), vert. Felicia McCarren, Stanford University Press, 1991

Detachment (1983), vert. James Geneviere ir Raymond Federman, Athens, Ohio University Press, 1989
Les cinq sens, Paris, Grasset, 1985
Statues, Paris, François Bourin, 1987
Le Contrat naturel, Paris, François Bourin, 1990

Papildomi šaltiniai

Latour, Bruno, „Postmodern? No simply Amodern! Steps towards an anthropology of science", *Studies in the History and Philosophy of Science*, 21, 1 (1990 kovas), p. 145–171. Serres *Statues* recenzija

STRUKTŪRINĖ ISTORIJA

Kalbos apie „struktūrinę“ istoriją kartais vertinamos prieštaringai. Galima būtų daryti prielaidą, jog istoriją kuria subjektai – suprantami kaip jutiminės žmogiškosios būtybės, – tačiau struktūralistai kalba apie istoriją be subjekto. *Annales* mokyklos, kuriai vadovavo Fernandas Braudelis, dėka istorijos samprata praplečiama, jai suteikiamas lėtesnis geografinės istorijos ritmas, o pokyčiai matuojami ne vien betarpišku įvykių suvokimu, bet ilgalaikiais pokyčiais, visada vykstančiais nepriklausomai nuo individų sąmonės. Taigi ilgo tarpsnio (*longue durée*) istorija yra fundamentalių struktūrinių pokyčių, kuriuos galima pažinti tiktai per jų vyksmo modelius, istorija; struktūra šiems pokyčiams įtakos neturi.

FERNAND BRAUDEL

Su savo daugialaikiškumo sąvoka – iš dalies kilusia iš *longue durée* (ilgo tarpsnio) sąvokos – Fernandas Braudelis, istorinio žurnalo *Annales* pokarinės laidos įkūrėjas, pasuko į erdvinį istorijos matavimą. Braudelio atverta erdvė suteikė istorijai struktūrinį aspektą, kuris nėra betarpiškai prieinamas istorijos dalyvių sąmonei. Anglų istorikui R. G. Collingwoodui istorija yra žmonių veiksmai praeityje, o Braudelis savo teiginiu, jog istorija yra ir lėtų, dažnai nesuvokiamų erdvės, klimato ir technologijų poveikio rezultatas žmonių veiksmams praeityje, ją reikšmingai papildė. Todėl kontekstas – tiek žmogiškasis, tiek gamtinis – keičia veiksmus tiek, kiek veiksmai keičia kontekstą. Ir dar, erdvei ir tokiems aspektams, kaip gamtinė aplinka, Braudelis pritaiko laiką, taigi jis pritaiko laiką elementams, kurie daugiausia buvo suprantami kaip belaikiai.

Braudelis gimė 1902 m. mažame prancūzų kaimelyje Luméville-en-Ornois (250 gyventojų). Būdamas 20-ties, jis tapo istorijos mokslų *agrégé**. Mokytojaudamas vidurinėje mokykloje Alžyre 1923–1925 m., Braudelis atrado Viduržemį, savo pirmojo didesnio ir, ko gero, žinomiausio darbo – *Viduržemis ir Viduržemio pasaulis Pilypo II laikais*[1] – temą. 1925 m. Braudelis baigė karinę tarnybą Reinlande ir grįžo į Alžyrą, kur iki 1932 m. rinko medžiagą apie Viduržemį savo *doctorat d'état*. Nuo 1932 m. iki 1935 m. dėstė Paryžiaus Pasteuro, Condorecto ir Henriko IV licėjuose, po to išvyko gavęs trejų metų paskyrimą į São Paulo universitetą. Braudelio paskyrimas 1935 m. sutapo su Lévi-Strausso atvykimu į tą patį universitetą rinkti tyrimo medžiagos *Elementariosioms giminystės struktūroms*. Savo kitokios kultūros patirtį Brazilijoje Braudelis vėliau pavadino „nuostabiausiu gyvenimo laikotarpiu", tokie pat sentimentalūs buvo ir kiti jauni pabėgėliai iš metropolinės Prancūzijos – Dumézilis Istanbule, o Foucault Upsaloje.

1938 m. Braudelis pradėjo dėstyti filologijos istoriją Ecole Pratique des Hautes Etudes. Kilus karui, 1939 m. jis buvo pašauktas į armiją ir netrukus, 1940 m., pakliuvo į nelaisvę, kurioje buvo visą karą. Nelaisvėje jis sumąstė savo doktorato tezių apmatus, tai yra trijų laiko lygmenų sąvoką. Jo tezės apie Viduržemį buvo išspausdintos 1949 m., tais pačiais metais jis buvo išrinktas į Collège de France po Lucieno Febvre'o atsistatydinimo. 1947 m. Braudelis drauge su Lucienu Febvre'u ir Charles'u Morazé Ecole Pratique des Hautes Etudes įkūrė įžymiąją Sixième Section „ekonominiams ir socialiniams mokslams". Jis išėjo į pensiją 1968 m., o 1983 m. buvo išrinktas į Académie Française. Mirė 1985 m.

Be abejonės, vienas svarbiausių Braudelio įnašų į istorijos rašymą arba, plačiau tariant, į socialinius mokslus yra jo *longue durée* teorija. *Longue durée* iš pradžių pasirodė kaip intuityvus noras aprėpti turtingą „pasaulio" sąveikos su kitais „pasauliais" audinį monumentalioje šešiolikto–aštuoniolikto amžiaus Viduržemio istorijoje, vėliau septintą ir aštuntą dešimtmečiais, kai Braudelis ir *Annales* istorijos mokykla pasiekia savo įtakos viršūnę, *longue durée* palaipsniui įgauna vis aiškesnę reikšmę. *Longue durée* apima daug globališkesnius dalykus nei tradicinė pasakojamoji istorija; čia pabrėžiama tarpusavio sąveikų įvairovė, sudaranti plačią vienybę: „konjunktūrinę ir

---

* Asmuo siekiantis *agrégation*.

struktūrinę", – įvardija Braudelis. Braudelio istorija, parašyta tarsi atliepiant Nietzsche's perspektyvizmo sąvoką, vienu metu, sąmoningai ar ne, remiasi daugeliu skirtingų pozicijų ar perspektyvų, o ne viena pozicija ar perspektyva. Be to, nesistengiama atskirti – paprastai vienu ar keliais duotaisiais momentais – realybės laipsnių, siekiama, kaip ir Foucault istorijoje, „suprasti, kaip susidaro praktikos ir daugelio diskursų modeliai"[2], ir galėtume pridėti, – suprasti tiek gamtinius, tiek žmogiškosios veiklos modelius.

Iki *Annales*, sako Braudelis, istorijos rašymas buvo paremtas *courte durée* (trumpu tarpsniu) arba tuo, kas vadinama *histoire événmentielle* (įvykių istorija). Politikos ir diplomatijos istorija buvo geriausias *histoire événmentielle* pavyzdys, nors taip neturėjo būti. Tokia tradicinė istorija įsigalėjo devynioliktame amžiuje ir ne tik virto piešiniu ar objektyvizacija, kur stebėtojas lieka nuošalyje ir sugriaunama istorijos, kaip rekonstrukcijos, idėja, bet ir įžvalga, kad istorijos problema yra kraštovaizdžio *viduje*, „pačiame gyvenime", tampa neprieinama.[3] Anot Braudelio, priešingai – nėra vienpusės istorijos taip, kaip nėra abstrakčių individų. Yra tik nuolat judantis „trumpalaikis reginys"; „problemų audinys", suaustas į viena, pajėgus apimti „šimtus kintančių, skirtingų ir prieštaringų aspektų"[4].

Pagrindinis istorijos, sutelktos ties labai trumpu arba vidutinio ilgio laikotarpiu, sunkumas yra tas, kad ji rizikuoja tapti gryna kronika be gilumos, nes laiką ji vertina kaip homogenišką, o perspektyvą kaip vienintelę. Trumpo tarpsnio įvykių istorija reprezentacijai naudoja dramatišką toną ir jam tinkantį retorinį daugiažodžiavimą. Pvz., visuomenė arba netgi visa kultūra dažnai būna apibrėžiama organinėmis, biologinėmis metaforomis; taigi visuomenė, panašiai kaip individas, gimsta, išgyvena vystymosi laikotarpį ir miršta. Taigi biografija tampa pagrindiniu analizės būdu, nepaisančiu viso dalyko sudėtingumo. Be to, priežasties ir pasekmės logika linkusi įvykius matyti izoliuotus viename laike, o ne kaip dalį kompleksinio audinio jėgų, sąveikaujančių laikų daugiskaitoje.

Tuo tarpu *longue durée* išvedama iš „tūkstančio skirtingų (socialinio laiko) ritmų". Ji gali apimti aplinkos pokyčių laiką, kuris, kaip sako Braudelis, yra pati lėčiausia istorija. Tai būtų struktūrinė kryptis, išvedama iš to, kaip įvykiai – tai gali atsispindėti statistiškai, – vyksta skirtingais laiko periodais. *Annales* istorikui struktūra gali tapti kalėjimu, jeigu nepripažįstama radikali laikų daugiskaita. Pasirinkus *longue durée* reikia būti pasirengusiam keisti viską: tiek mąstymą, tiek rašymo ir pateikimo stilių ir net pasirinkti laiką, kuris gali būti lėtas iki „nejudrumo" ribos. Akivaizdu, kad Braudelis, nors ir nekalba apie tai nuolat, gina radikaliai atviros istorijos koncepciją – istorijos, kaip atviros sistemos, kur kiekviena subsistema, jei tik ją įmanoma išskirti, būtų priklausoma nuo savo aplinkos.

Norėdamas įgyvendinti savo istorijos rašymo siekius praktiškai, Braudelis reikalavo taikyti socialiniams mokslams radikalų tarpdisciplininį požiūrį. Tokie mokslai, kaip ekonomika, geografija, antropologija ir sociologija, turėtų imtis aiškinti istoriko iškeltas problemas. Joks konkretus mokslas neturi tiesos apie žmogaus ar gamtos egzistenciją monopolio; tačiau jų dėstymo logika dažnai perša mintį, jog kiekvienas iš jų linkęs reikalauti sau vienam teisės aiškinti egzistencijos prigimtį. Kita vertus, Braudelis ma-

tė, jog, norint *longue durée* pagrįstą istoriją iš tiesų padaryti įvairiapuse, svarbiausia pasitelkti visus visuomenės mokslus.

Nors tritomis Braudelio darbas *Civilisation matérielle*[5] vienodai užvaldė visų mokslininkų, nebūtinai istorikų vaizduotę, tikrosios Braudelio istorijos rašymo naujovės labiausiai akivaizdžios būtent Viduržemio studijoje. Būtent ten apie visas Braudelio naujoves ir reikėtų skaityti.

Pirmiausia Braudelis netęsia pasakojamosios istorijos – mažų mažiausiai tokios vienpusės pasakojamosios istorijos, kurią testamentu paliko devynioliktas amžius. Anot Braudelio, nėra vienintelio išeities taško, kuris suteiktų galimybę išskirti vienintelį naratyvą. Egzistuoja daugybė požiūrių. Taigi tyrinėdamas Viduržemio jūrą, Braudelis nedelsdamas nurodo, jog nėra vienos jūros; greičiau yra daugybė jūrų; iš tiesų tai „plati, kompleksinė erdvė“, atsiverianti žmonėms. Gyvenimas vyksta Viduržemyje: žmonės keliauja, žvejoja, kariauja karus ir skęsta daugelyje jūrų. Vėlgi jūra – tai taip pat lygumos ir salos. Gyvenimas lygumose įvairus ir sudėtingas; skurdesni yra pietūs, veikiami religinių priešiškumų (katalikybės ir islamo), kaip ir invazijų, tiek kultūrinių, tiek ekonominių, iš turtingesnės šiaurės. Kitais žodžiais tariant, Viduržemio jūros negalima suprasti nepriklausomai nuo to, kas ją supa iš išorės. Bet kokios ribos iškraipytų vaizdą. Tai prilygsta „istorijos filosofijos“, o ne pačios istorijos rašymui.[6] Braudelio studijoje stebina tai, kad labai aiškiai leidžiama suprasti dogmatinio kategorizavimo ir problemiškų identiškumų sudarinėjimo reikšmę. Šia prasme Braudelis galbūt yra pirmasis tikras postmodernistinis istorikas.

Braudelis Viduržemio erdvę išplečia nuo stereotipinės tam tikro pobūdžio individualybės (šiltas klimatas ir švarūs namai) iki ištiso pasaulio: t.y. iki daugybės sąveikaujančių ir viena su kita susiliejančių subsistemų. Taigi musulmoniška Osmanų imperija neatskiriamai susiejama su Viduržemiu; katalikų gyvenimas plokščiakalniuose ir kalvose sumaišomas su daugiau musulmonišku gyvenimu kalnuose; klajoklių gyvenimas susiejamas su sėslia egzistencija. Trumpai sakant, erdvė įsivaizduojama kaip visų rūšių erdvinių grupių susikirtimas.

Braudelio Viduržemio istoriją sudaro trys laiko lygmenys. Pirmasis lygmuo yra aplinkos. Jis suteikia lėtą, beveik nesuvokiamą kitimą, pasikartojimo ir cikliškumo pojūtį. Pasikeitimai čia gali būti lėti, bet jie vyksta. Tai Braudelio požiūris. Tuomet tai – geografinis laikas. Antrajam laiko lygmeniui priklauso socialinė ir kultūrinė istorija. Tai grupių ir grupavimosi, imperijų ir civilizacijų laikas. Šio lygmens pokyčiai daug greitesni, negu aplinkos lygmens; tačiau atskiros reiškinių grupės tyrimui – tarkim, įvairių aristokratijų pakilimui ir nuopuoliui – gali prireikti dviejų trijų amžių tarpsnio. Trečiąjį laiko lygmenį sudaro įvykiai (*histoire événmentielle*). Jis yra – arba gali būti – individualių žmonių istorija. Braudeliui tai paviršinis arba apgaulingų efektų laikas. Tai *courte durée* būdingas laikas, o jo pavyzdys pateikiamas 3-iojoje *Viduržemio* dalyje, kurioje aptariami „įvykiai, politika ir žmonės“. Be to, veikiausiai egzistuoja ir ketvirtasis – laiko lygmuo: momentinis, arba aplinkybių konjunktūros laikas, kuriame įvairiais aspektais nagrinėjama specifinė šešiolikto amžiaus situacija – anglų pasirodymas ir jų poveikis Viduržemiui. Konjunktūra atveria socialinį ir geografinį laiką. Tiesą sakant, Braudelio nesutarimai su sociologija kilo iš to, kad, jo manymu, pastaroji

pernelyg koncentravo dėmesį į individualų laiką, į konjunktūros laiką savo pačios labui, neatsižvelgdama į *longue durée* laiką. Todėl sociologija rizikuoja nusipiešti dirbtinį žmonijos paveikslą.

Viduržemis, kaip parodo Braudelis, yra jūrų kompleksas. Bet tai yra taip pat ir dykuma, ir kalnai. Dykuma gali skatinti klajokliško gyvenimo visuomenės sandarą, kurioje juda visa bendruomenė, o kalnuose gyvenimas yra sėslus. Čia, prieš nustatant tikslias taisykles, reikėtų panagrinėti trečiąją, sezonine migracija paremtą visuomenės sandarą. Sezoninė migracija (iš kalnų į lygumas ir atvirkščiai) atrodo kaip sėslios ir klajokliškos egzistencijos kombinacija. Braudelis čia kaip ir kitur leidžiasi į ilgus įrodinėjimus, kaip neatsargu tokiu atveju griežtai laikytis ribų.

Kita vertus, Braudelis pasinaudoja sniego motyvu norėdamas parodyti, kad kalnų klimato aspektas susipynęs su kaimo gyvenimu pajūryje. Karštuosiuose Italijos miestuose valgomieji ledai vasarą yra atsiradę iš kalnų sniego.

Vargu ar paneigiamas egzistencinis aspektas. Laivininkystė ir jos technologija; ekonomika ir jos įvairovė, įskaičiuojant darbą, pinigus, kainas, algas, prekybą, karą, klases, plėšikavimą ir nusikaltimus; transportas ir komunikacija. Visa įeina į turtingos tekstūros formą, kur atskira dalis panyra į visumą, tačiau kur visumos vienybė nėra individuali uždara sistema, bet gausumos vienybė. Viduržemis tampa sudėtingu tinklu, nuostabia visų rūšių kryžkelių bei sankirtų daugybe. Norint suvokti Braudelio projekto reikšmę, svarbiausia suprasti, kad visos subsistemos juda savo pačių ritmu. Ritmingas audinys yra vienas iš būdų paaiškinti tai, ką skelbė Braudelis. Kaip sako jis pats:

> Mokslas, technologija ir politinės institucijos, konceptualūs pokyčiai, civilizacijos (grįžtant prie šio naudingo žodžio), visi jie turi savo gyvenimo ir augimo ritmą, o naujoji konjunktūrų istorija bus baigta tik tada, kai aprėps visą jų orkestrą.[7]

Užuot vengę sudėtingumo ir mėginę įgyvendinti vieną monografinį požiūrį, kur visi kintamieji daugiau ar mažiau yra kontroliuojami, Braudelis ir *Annales* mokykla ėmėsi kompleksiškumo. Tokiu būdu, užuot atsisakęs „civilizacijos“ kategorijos kaip pernelyg plataus lauko suvokti visumą, Braudelis, rašydamas savo istoriją, atstato jos dominuojančią poziciją. „Pasaulio“ sąvoka Braudelio istorijos požiūryje taip pat yra pamatinė.

Galima numanyti, kad Braudelis ir jo mokykla susilaukė prieštaravimų. Marksistai tvirtino, jog, patinka tai Braudeliui ar ne, jo darbai iš esmės tėra bendras požiūris į materialiąją būtį. Dalyko ir metodo traktavimo pasirinkimas yra neišvengiami. Kiti teigė, kad Braudelio istorijoje vis dėlto yra neišsprendžiamos įtampos tarp problemos traktavimo – kad dalyvautų kiek įmanoma daugiau socialinių mokslų – ir siekimo matyti visumos vaizdą. Dar kiti tvirtino, kad nuolat naudojant statistinius duomenis, kai stengiamasi atskleisti ilgalaikes tiek klimato pokyčių, tiek valgymo įpročių tendecijas, žmonės paverčiami objektyvizuojamais objektais, šitaip atimant iš jų laisvę.

Kad ir kokie teisingi būtų šie argumentai, sunku įsivaizduoti, kaip toks atkaklus pasiryžimas susitelkti ties ryšiais, paremtais nuostata, kad jokia vieno pobūdžio istorija pasirinktinai negali išstumti kitų (kad ji visada turi būti atvira kitokio pobūdžio isto-

rijoms), galėtų nepasitarnauti išeities tašku bet kokiai savęs vertai istorijai.

Pastabos

1 Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, 2 tomai vert. Si ân Reynolds, Glasgow, William Collins, 1972, T. I, 1973, T. II; Fontana/Collins, 1975.
2 Roger Chartier, *Cultural History. Between Practices and Representations*, vert. Lydia G. Cochrane, Cambridge, Polity Press, 1988, p. 61.
3 Fernand Braudel, *On History*, vert. Sarah Matthews, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 9.
4 ibid., p. 10.
5 Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV–XVIII siècles)*, 3 tomai, Paris, Armand Colin, 1980.
6 Braudel, *The Mediterranean*, T. I, p. 18.
7 ibid., p. 30.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Foucault, Lévi-Strauss

Svarbiausi Braudelio darbai

The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II (1949 ir 1966), 2 tomai, vert. Si ân Reynolds, Glasgow, William Collins, 1972, T. I, 1973, T. II; Fontana/Collins, 1975

On History (1969), vert. Sarah Matthews, Chicago, University of Chicago Press, 1980

Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV–XVIII siècles), 3 tomai, Paris, Armand Colin, 1980. Anglų kalba *Capitalism and Material Life, 1400–1800*, vert. Miriam Kochan, Glasgow, Fontana/Collins, 1974

L'Ere industrielle et la société d'aujourd'hui: le siècle 1880–1980, 3 tomai, Paris, PUF, 1982

The Identity of France, Volume I: History and Environment (1986), vert. Siân Reynolds, HarperCollins, 1990

The Identity of France, Volume II: People and Production (1990) vert. Siân Reynolds, HarperCollins, 1992

Papildomi šaltiniai

Bintliff, John (red.), *Annales School and Archaeology*, Leicester, Leicester University Press, 1991

Knapp, A. Bernard (red.), *Archaeology, Annales and Ethnohistory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

Burke, Peter, *French Historical Revolution: The Annales School, 1929–1989*, Stanford, California, Stanford University Press, 1990

Braudelio vertimai į lietuvių kalbą

Kapitalizmo dinamika, iš prancūzų k. vert. Agnė Nastopkaitė (ALK), Vilnius, Baltos lankos, 1994

POSTSTRUKTŪRALISTINĖ MINTIS

Dažnai siejama su Jacques'o Derrida darbais poststruktūralistinė mintis nagrinėja skirtumo sąvoką visais jos aspektais ir pastebi, jog Saussure'as nepalietė tam tikrų (metafizinių) subjektyvumo ir kalbos prielaidų (pavyzdžiui, kalbėjimo privalumų prieš rašymą) – istoristinio požiūrio pėdsakų, kuo pats Saussure'as buvo nepatenkintas. Poststruktūralistinė mintis rašymą nagrinėja kaip paradoksalų subjektyvumo ir kultūros šaltinį, nors kažkada šis buvo laikomas antriniu. Svarbiausia, kad poststruktūralizmas tiria, kaip čia yra, kad taip yra.

Tolesni poststruktūralistinės minties aspektai apima radikalų kitoniškumo tyrinėjimą (Levinas, Bataille) ir subjekto–objekto santykius. Nietzsche's įkvėptame Deluze'o darbe „subjekto–objekto“ santykių „medis“ (šaknų ieškojimas) lyginamas su visada judančios horizontalios minties „rizoma“.

GEORGES BATAILLE

Georges'o Bataille darbų pristatymą derėtų pradėti nuo biografijos fragmentų, nes dėl tam tikros svarbios priežasties Bataille raštai yra fikcijos ir biografijos sankirta.

Bataille gimė Bilone, Prancūzijoje, 1897 m. Jo tėvas apako dar prieš gimstant sūnui, o 1900 m., kai Georges'as dar neturėjo nė trejų metų, buvo iš dalies paralyžiuotas. Savo autobiografiniuose fragmentuose Bataille tvirtina, jog tėvo liga buvo sifilio pasekmė. Nors jo brolis tai neigia. Kad ir kokia būtų tiesa, Bataille teigia, kad iš vaikystės patirties paveldėjo siaubo vaizdinius, kuriuos naudojo savo fikcijų rašymui. Tai yra jis prisimena tuščius besišlapinančio tėvo akių baltymus. Šis prisiminimas, kaip sako Bataille, pasitarnavo kaip vaizduojamoji transpozicija. Taip *Lordo Aucho akies istorijoje* akių baltymai transformuojami į kiaušinio baltymą ir vyriškas sėklides, siejant juos su šlapinimusi ir mirtimi, konkrečiai – su matadoro Granero, kuris buvo nudurtas ragu į akį, mirtimi.

Bataille rašiniuose dažnai atsirandantis siaubas kyla iš vaikystės prisiminimų apie lėtą ir skausmingą tėvo mirtį bei periodiškus motinos pamišimo priepuolius. Tiesa tai ar ne, bet tiek Bataille fikcijos, tiek moksliniai raštai dažnai nukrypsta į siaubą ir nešvankybes. Pavyzdžiui, savo knygoje *Eroticism* Bataille pabrėžia, kad erotizmas iš esmės pažeidžia grynąjį „aš"; todėl (nesąmoningai) jis siejamas su mirtimi. Panašiai savo *Eroto ašarose* jis įrodinėja, kad meno istorija rodo, jog menas visada buvo susietas su siaubu. Būtent todėl jis kilo iš olų, tokių kaip atrastosios Lascaux, Prancūzijoje.

Kai kam atrodo, kad Bataille dėmesys, o gal net manija siaubui ir nešvankybėms fikcijose, o kiek mažiau ir kai kuriuose pagrindiniuose teoriniuose darbuose atspindi jo psichikos nestabilumą. Šiaip ar taip, toks buvo André Bretono, kuris savo *Antrajame siurrealistų manifeste* Bataille apibūdino kaip „atvejį", požiūris[1]. Taip pat tiesa, kad 1927 m., o galbūt ir ilgiau Bataille tyrė psichoanalitikas dr. Adrienas Borelis. Borelis paragino Bataille savo įkyrias mintis iškloti ant popieriaus ir šitaip suteikė savo tiriamajam akstiną padaryti rašytojo karjerą.

Buvo ar ne Bataille ant beprotybės ribos – buvo ar ne apsėstas siaubo ir mirties, – jis paliko *oeuvre*, kuri, kaip dabar visuotinai pripažįstama, yra didžiulio teorinio gylio ir intensyvumo. Bataille iš tiesų buvo pajėgus teoretizuoti pagrindines savo įkyrių idėjų temas; taip pat sugebėjo savo intelektualinei veiklai panaudoti numizmatinį išsilavinimą – vienas tokių atvejų etnografinio ir meno žurnalo *Documents* įkūrimas, kurio redaktoriumi Bataille buvo nuo 1929 m. iki 1930 m. 1946 m. Bataille įkūrė žurnalą *Critique,* kuris vėliau tapo žinomiausiu Prancūzijoje. *Critique* pristatė platesnei auditorijai ankstyvuosius Blanchot, Barthes'o, Foucault ir Derrida darbus.

Kalbant apie intelektualiąją pusę, Bataille lankė Reims licėjų. Jį metė 1913 m., norėdamas baigti Epernay koledžą, kur 1914 m. gavo savo pirmąjį *baccalauréat*. 1915 m. išlaikė antrąjį *baccalauréat*, o 1917 m., po demobilizacijos iš armijos, buvo priimtas į Ecole des Chartes Paryžiuje studijuoti viduramžių istorijos ir baigė antruoju numeriu 1922 m. Tais pačiais metais Bataille nuvyko į Madridą mokytis Ecole des Hautes Etudes Hispaniques. 1923 m. jis pirmą kartą perskaitė Nietzsche's ir Freudo darbus, o 1924 m. buvo paskirtas bibliotekininku į Ca-

binet des Médailles Nacionalinėje biliotekoje Paryžiuje.

Bataille Nietzsche'ę laiko tiek rašytoju, tiek filosofu pirmiausia todėl, kad jis savo biografijos (fiktyvios ar ne) neatskiria nuo filosofinių darbų, ir antra, todėl, kad jis atsisako dalytis savo nuomone, kartu pasmerkdamas save vienatvei. Nietzsche's filosofija tampa šauksmu tyruose. Pats „šauksmas" drauge su ašaromis, kančia ir juoku tampa svarbiausia paties Bataille filosofinio požiūrio sąvoka. Šauksmas yra vienas iš terminų, kurie žymi horizontaliąją Bataille minties ašį (skirtumų ašį). Paties Bataille horizontaliosios ašies aiškinimą galima rasti jo 1930 m. esė „Kankorėžinė akis". Vegetavimo, sako Bataille, vieta yra išimtinai ant vertikaliosios ašies; nors gyvūnų gyvenimas linksta į horizontaliąją ašį, gyvūnai stengiasi stotis ir taip įgauna tam tikrą tiesioginį vertikalumą.

Norėdami perprasti sudėtingą vertikaliosios ir horizontaliosios ašies sąveiką Bataille teorijoje, turime nepamiršti Hegelio įtakos. Kaip daugelis reikšmingų mąstytojų Bataille studijavo Hegelį iš Aleksandro Kojève'o *Proto fenomenologijos* paskaitų, kurias jis su pertrūkiais lankė nuo 1933 m. iki 1939 m. Hegelio absoliutaus žinojimo sistema, kur netgi mirtį lemia sąmonė, pateikia galutinį savotiško protinio deliriumo momentą. Ypatingas nušvitimo momentas yra toks šviečiantis, jog suteikia savotišką aklumą, panašiai, kaip galima apakti žiūrint tiesiai į saulę, nors saulė yra šviesos šaltinis. Bataille požiūris į Hegelį, be jokios abejonės, buvo juntamas jau 1930 m. straipsnyje apie Picasso „Supuvusi saulė", kuriame Ikaro (per aukštai pakilęs šis nukrito ant žemės, nes saulė ištirpino jo sparnų vašką) mitas naudojamas parodyti per didelio nušvitimo pavojų. Hegelis su savo didžiąja idealistine sistema skrenda aukštai – panašiai kaip Ikaras. Todėl jo filosofija būtų tarsi vertikaliosios ašies įkūnijimas, galbūt pati aukščiausia jos išraiška. Tačiau, sako Bataille, Hegelio sistemoje yra aklumo momentas: tai yra, visiškas nušvitimas slepia labai realią nežinojimo, giluminio materializmo, beprotybės, tykojusios Hegelio po tėvo mirties 1800 m., tamsą. Ko Hegelio sistema negali perteikti, nė nekalbant apie integravimą, tai savo pačios elemento, atitinkančio savo pačios aklumą, aklumą, kuris lemia visa matančio filosofo žlugimą. Dėstant tai kitais žodžiais, galima būtų pasakyti, jog Hegelio sistema yra transcendentiškos vertikaliosios ašies įkūnijimas, nepaliekantis erdvės horizontalumui. Kaip obeliskas iš Egipto, pastatytas Konkordo aikštėje Paryžiuje 1836 m., žymi revoliucinio mirties instrumento – giljotinos – vietą, taip ir Hegelio homogenizuojanti filosofinė sistema slepia heterogenišką materialų pagrindą.

Daugiausia Bataille raštai sukasi apie „materialųjį pagrindą", kuris atsiskleidžia per nešvankybes fikcijose, o teoriniuose veikaluose – per praktikas. Šios praktikos atveria horizontaliąją ašį, kuri yra aukų, pradimų, atsitiktinumų ir erotizmo ašis. Trumpai apžvelgsime kiekvieną jų.

Bataille pastangos parodyti, kaip stipriai daugeliu atvejų intelektualioji produkcija slepia neasimiliuojamą pagrindinį elementą, kreipė jį prie etnografijos tokių visuomenių, kurių socialiniai ryšiai, atrodo, atsirado iš gana siaubingos šiuolaikiniam vakarietiškam jautrumui praktikos. Šitaip *Prakeiktojoje dalioje*[2] nesaikingo vartojimo teoretikas teigia, jog actekų kultūrinių artefaktų didybė turi būti suvokiama siejant juos su žmonių aukojimo praktika: grožis turi

būti pagrįstas žemaisiais gaivalais. Karai tiekdavo aukas kruvinosioms apeigoms, kurių metu žynys smeigdavo aukai į krūtinę vulkaninio stiklo peilį ir išplėšdavo dar plakančią širdį, taip pamalonindamas aukščiausiąjį actekų dievą – Saulę. Nė kiek netoleruodamas actekų aukojimo, Bataille parodo, jog jis paklūsta tam tikrai logikai. Pirmiausia žmonių aukojimas sutrikdo utilitariniais mainais paremtos visuomenės pusiausvyrą. Utilitarinių santykių degradacija įkūnyta vergovėje, kur vergas yra tiktai objektas, skirtas laisvų žmonių naudojimui. O čia priešingai – actekai su savo auka elgiasi žmoniškai, netgi išskirtinai, nes tarp aukos ir jos pagrobėjo egzistuoja artimas ryšys. Iš esmės auka miršta vietoje egzekutoriaus. Jis arba ji perduoda mirties ir skausmo patirtį, nes egzekutorius identifikuojasi su aukos kančiomis. Aukojimas „sugrąžina šventam pasauliui tai, ką vergovė pažemino ir pavertė nedievišku“[3]. Tai, kas šventa, neturi mainomosios vertės; neturi atitikmens, todėl niekas negali pakeisti aukojimo. Visuomenėje, kur visiškai dominuoja mainomoji vertė, aukojimas negali būti suprastas. Vis dėlto tai vis dar atsikartoja per kūno žalojimą (kaip Van Gogho), kuris laužo aš homogeniškumą ir suteikia socialiniam gyvenimui heterogeniškumo.

Kažkokia paradoksalia forma aukojimas ir kūno žalojimas tampa perimamumo momentu. Nes identifikavimosi su aukos kančiomis liudininkai taip pat perduoda jį dar kitiems ir taip sukuria perimamumą kitiems. Todėl „šventumas tėra ypatingas bendruomenės vienybės momentas, konvulsyvi forma to, kas įprastai slopinama“[4].

Su aukojimu ir šventumu artimai susijusi nuostolių sąvoka. Anot Bataille, Marcelio Mausso potlačo teorija neįrodo, jog mainai iš esmės yra abipusiškumo sistema. Potlačą greičiau reikėtų traktuoti kaip bendrosios ekonomikos pavyzdį, kur pagrindiniai aspektai yra perteklius ir prabanga. Bendroji ekonomika yra nuostolių, nestabilumo ir išlaidų be atlygio ekonomika. Jos negalima analizuoti pagal, anot Bataille, „ribotos“ gamybos, pusiausvyros ir sąskaitų balanso ekonomiką, pagal klasikinę „naudos ekonomiką“. Visos pertekliaus formos – kurios pagal apibrėžimą neturi ekvivalento – pakliūna į bendrosios ekonomikos rėmus. Perteklius ir nuostoliai socialiniame gyvenime neturi aiškių funkcijų; jie atstovauja neišvengiamai disfunkcijai, heterogeniškiems elementams.

Bataille dviejuose tekstuose išskirtinai aptaria atsitiktinumą.[5] Šiaip ar taip, atsitiktinumas jo raštuose yra daugiau nei konceptas; tai taip pat ir praktikos dalis. Bataille tekstas apie Nietzsche'ę taip pat primena atsitiktinumą, kaip ir siurrealizmas dažnai siekia būti panašus į beprotybę.[6] Analizuojant Bataille rašymo praktiką, visada reikia atsižvelgti į atsitiktinumą; tai yra nelyginant praktika, kurios vietą ant horizontaliosios ašies visiškai nulemia atsitiktinumas. Vertindami atsitiktinumą Bataille teoriniuose raštuose, turime nepamiršti, kad nuo Laplace'o laikų atsitiktinumas dažnai buvo laikomas žmogiškojo pažinimo ribotumo simptomu. Trumpai tariant, atsitiktinumo prigimtis turėtų būti labiau subjektyvi nei objektyvi. Be to, priežastingumas ir su juo susijusi determinizmo sąvoka buvo laikomi pačiu mokslinio aiškinimo pagrindu. Pažinimas atsitiktinumą visada pateikdavo kaip išimtį. Šio požiūrio buvo atsisakyta tiktai po kvantinės mechanikos atsiradimo trečiame dvidešimto amžiaus dešimtmetyje.

Trys svarbiausios Bataille knygos – *Vidinė patirtis, Kaltas* ir *Apie Nietzsche'ę* buvo parašytos tarp 1941 m. ir 1944 m., t.y. Prancūzijos okupacijos laikotarpiu. Atsitiktinumui skirtas pirmas ir svarbiausias vaidmuo kiekvienoje jų. Kiekviena dvelkia žurnalizmu – dvelkia atsitiktinumu, kylančiu iš kasdienių įvykių aprašymo ir asmeninių prisiminimų mišinio. Tokiu būdu kiekvieno teksto „pavidalas" greičiau yra nulemtas negu numatytas. Denis Hollier savo įvade knygai *Kaltas* ne sykį kartoja, jog tai, kas pristatoma, iš tiesų yra ne knyga: „Bataille nesistengia mintims suteikti sisteminę formą arba išrutulioti pasakojimą"[7]. Tačiau tam tikra logika, rodo, jog rašo būtent Bataille, ir ji grindžiama aistra įsitraukti į savotišką žaidimą, kuris leidžia švystelėti atsitiktinumui. Knygoje *Apie Nietzsche'ę* tai dar akivaizdžiau matyti: knyga yra kasdienis „kauliukų mėtymo" naratyvas. Taigi atsitiktinumas tampa gyvenimo tiesa; jis yra vertikaliosios ašies nepusiausvyros atitikmuo. Tiksliau, atsitiktinumas aiškiai susietas su kančia. Kančia, kaip ir atsitiktinumas, yra neįsivaizduojama nežinomybė. „Kančia sako: „sunku", sunku lieka *atsitiktinumo malonėje*"[8]. Ir dar: „Tik kančia visiškai apibrėžia atsitiktinumą: atsitiktinumas yra tai, kas dėl kančios man yra sunku. Kančia yra atsitiktinumo reikalas."[9] Šauksmas, juokas, ašaros, ekskrementai (sistemos atliekos), poezija – sukelia atsitiktinumus. Atsitiktinumo negalima integruoti į jokią sistemą, nes tai yra „kita" sistemoje. Štai kodėl Hegeliui atsitiktinumas neegzistuoja. Nietzsche'ei atsitiktinumas yra *amor fati* (likimo meilė), kuri priešinama tvirtai hegeliško statinio pusiausvyrai. Atsitiktinumas primena aukojimą, nes, kaip ir pastarasis, neturi nieko bendra su identitetu ir utilitarine patirtimi, pagrįsta įvykių determinacija.

Erotizmas, kaip (valdomas) tabu laužymas, yra žmogaus seksualumo zenitas. Erotizmas Bataille teorijoje tampa perimamumo galimybe per mirtį. Kaip individas, kiekvienas asmuo yra diskontinualus. Erotizmas, kaip šio diskontinualumo pažeidimas, yra pagrindinis kančios šaltinis, nes taip pat yra pažeidimas arba nusižengimas draudimams; draudimai pažįstami nusižengiant. Taigi erotizmas patvirtina ribų arba sienų nepaisymą ir įveda būtybių susijungimą, suteikiantį galimybę bendrauti per kančią, atsirandančią dėl nuopolio. Dėl šių priežasčių erotinis impulsas buvo panaudotas religiniams tikslams. Taigi užuot buvęs tikrąja šventumo antiteze, erotizmas – kaip vartai į kitoniškumą – tampa pačiu jo pagrindu. Žmonės susivienija per ašaras, žaizdas ir ribų nepaisymą. Akivaizdu, kad erotizmo vieta yra ant horizontaliosios ašies; tačiau draudimų sistema – vertikalioji ašis – yra šio horizontalumo galimybės sąlyga.

Skaitant Bataille, palaipsniui aiškėja tezė, jog aklumas yra esminis pažinimo elementas – kad didžiosios nušvitimo aukštumos yra nepažinimo ir begėdiško kvatojimo atitikmuo. Kaip taikliai pastebėjo Denis Hollier, matymas – teorija – negali aprėpti savo kito.[10] Bataille parodo, jog matymas ir visas teorinis darbas reikalauja gyvybės komponento: intelektualinės jį palaikančios energijos. Todėl išsekimas ir nuovargis, apie kuriuos nuolat užsimena Bataille, atsispindi santykiškai fragmentiškoje jo *oeuvre* prigimtyje: poezijos protrūkiuose, gausybėje atsitiktinių fragmentų ir esė stiliuje. Tai bene trumpiausias energijos eikvojimo sąrašas, leidžiantis skaitytojui pamatyti savo paties ar pačios aklumą.

Pastabos

1 André Breton, *Second Surrealist Manifesto* leidinyje *Manifestoes of Surrealism*, vert. Richard Seaver ir Helen R. Lane, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1972, p. 184.
2 Georges Bataille, *The Accursed Share*, T. I, vert. Robert Hurley, New York, Zone Books, 1988.
3 ibid., p. 55.
4 Georges Bataille, „The sacred" leidinyje *Visions of Excess. Selected Writings, 1927–1939*, vert. Allan Stoekl, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2 leid. 1986, p. 242.
5 Žr. Georges Bataille, *Guilty*, vert. Bruce Boone, Venice, the Lapis Press, 1988, p. 69–86, *On Nietzsche*, vert. Bruce Boone, New York, Paragon Press, 1992, *ir kitur*.
6 Žr. Elizabeth Roudinesco, *Jacques Lacan & Co. A History of Psychoanalysis in France, 1925–1985*, vert. Jeffrey Mehlman, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 26.
7 Denis Hollier, „A tale of unsatisfied desire", Bataille, *Guilty*, įvadas, p. vii.
8 Georges Bataille, „Sur Nietzsche", *Oeuvres Complètes, VI*, Paris, Gallimard, 1973, p. 134. Bataille pabraukta. *On Nietzsche*, p. 114.
9 ibid.
10 Žr., Georges Bataille, *Eroticizm*, vert. Mary Dalwood, London ir New York, Marion Boyars, 1987, perspausdinta 1990, p. 63–70.
11 Denis Hollier, *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*, vert. Betsy Wing, Cambridge, Mass., MIT Press, 1989, p. 87–88.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Baudrillard, Kristeva, Lévi-Strauss, Mauss

Svarbiausi Bataille darbai

Story of the Eye by Lord Auch (1928), vert. Joachim Neugroschal, Harmondsworth, Penguin Books, 1982. Perleista 1986
Inner Experience (1943), vert. Leslie Anne Boldt, Albany, State University of New York Press, 1988
Guilty (1944), vert. Bruce Boone, Venice, The Lapis Press, 1988
On Nietzsche (1945), vert. Bruce Boone, New York, Paragon Press, 1992
The Impossible. A Story of Rats followed by Dianus and by The Oresteia (1947–1962), vert. Robert Hurley, San Francisco, City Lights Books, 1991
The Accursed Share (1949), T. I, vert. Robert Hurley, New York, Zone Books, 1988
L'Abbé C (1950), vert. Harry Mathews, New York, Marion Boyars, 1986. Perleista 1991
Eroticism (1957), vert. Mary Dalwood, London and New York, Marion Boyars, 1987 (perleista 1990)
Literature and Evil (1957), vert. Alastair Hamilton, London, Marion Boyars, 1986
The Tears of Eros (1961), vert. Peter Connor, San Francisco, City Lights Books, 1989 (2 leid. 1990)
The Trail of Gilles de Rais (1965), sudar. Georges Bataille, vert. Richard Robinson, Los Angeles, Amok, 1991
My Mother, Madame Edwarda, The Dead Man (1966, 1967) (trys romanai), vert. Astryn Wainhouse, New York, Marion Boyars, 1988
Visions of Excess. Selected Writings, 1927–1939, red. Allan Stoekl, vert. Allan Stoekl, Carl R. Lovitt ir Donald M. Leslie, Jr., Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985. 2 leid. 1986
The College of Sociology, 1937–1939, red. Denis Hollier, vert. Betsy Wing, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988. Pateikiami Bataille ir kitų koledžo bendradarbių tekstai
Theory of Religion, vert. Robert Hurley, New York, 1989

Papildomi šaltiniai

Gill, Carolyn (red.), *Georges Bataille: Writing and the Sacred*, London and New York, Routledge, 1994
Hollier, Denis, *Against Architecture: The Writings of Georges Bataille*, vert. Betsy Wing, Cambridge, Mass., MIT Press, 1989
Lechte, John, „Introduction to Bataille. The impossible as (a practice of) writing", *Textual Practice*, 7, 2 (vasara, 1993), p. 173–194
Pefanis, Julian, *Heterology and the Postmodern: Bataille, Baudrillard, and Lyotard*, Sydney, Allen & Unwin, 1991
Plotnitsky, Arkady, *Reconfigurations: Critical Theory and General Economy*, Florida, University Press of Florida, 1993
Richman, Michèle, *Reading Georges Bataille: Beyond the Gift*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982
Stoekl, Allan „On Bataille", *Yale French Studies*, 78 (1990). Straipsnių rinkinys apie Bataille

Bataille vertimai į lietuvių kalbą

Abatas C, romanas, vert. Laima Rapšytė ir Dangira Baratinskienė, Vilnius, Lege artis – Andrena, serija Unikalus literatūros palikimas, 1999

Akies istorija, iš prancūzų k. vertė Algirdas Kestenis, Vilnius, Charibdė, serija Modernioji klasika, 1997

GILLES DELEUZE

Kaip savo puikioje knygoje apie filosofiją ir *délire*[1] pažymėjo Jeanas-Jacques'as Lecercle'as, Gilles Deleuze'o filosofiniai raštai iš filosofijos istorijos (apie Hume'ą, Nietzsche'ę, Kantą, Bergsoną, Spinozą) peraugo į kritinę filosofiją ir „nekonvencionalią" literatūros kritiką (*Différence et répétition; Logique du sens* ir drauge su Féliхu Guattariu du tomai *Kapitalizmas ir schizofrenija, Kafka* ir „Rizoma"). Lecercle'as taip pat pažymi, jog Deleuze'as „yra prancūzų filosofinės scenos autsaideris"[2], kurio darbai Prancūzijoje susilaukė mažai kritikų dėmesio labiausiai dėl to, kad jis „buvo abejingas mokytojo–mokinio santykiams, kuriais rėmėsi dauguma jo kolegų"[3].

Tačiau angliškai kalbančiose šalyse Deleuze'as drauge su Micheliu Foucault ir Jacques'u Derrida yra galbūt vienas iš labiausiai cituojamų šiuolaikinių prancūzų mąstytojų. Tai dar labiau stebina todėl, kad, priešingai negu jo kolegos, Deleuze'as retai išvykdavo iš Prancūzijos skleisti savo idėjų. Nors tiesa, kad jis atsisakė „mokinio–mokytojo santykių", Nietzsche's vaidmuo Deleuze'o filosofinei trajektorijai vis dėlto turi būti pripažintas: kaip ir Nietzsche, Deleuze'as turi mažai imitatorių, jeigu apskritai turi, todėl turėtų būti aiški tokio neimituojamumo logika – tai logika mąstytojo, kurio mintis yra radikaliai horizontali.

Deleuze'as gimė 1925 m. Jis lankė Carnot licėjų Paryžiuje nuo 1944 m. iki 1948 m. ir studijavo filosofiją Sorbonoje, kur, be kitų, susipažino su Micheliu Butoru, Micheliu Tournier ir François Châtelet. Jo pagrindiniai mokytojai buvo Ferdinandas Aliquié (Descartes'o specialistas ir siurrealizmo filosofijos aiškintojas), Georges'as Canguilhemas (Foucault vadovas) ir Jeanas Hyppolite'as (Hegelio specialistas). Išlaikęs *agrégation* iš filosofijos 1948 m., Deleuze'as dėstė filosofiją įvairiuose licėjuose iki 1957 m. Nuo 1957 m. iki 1960 m. dėstė filosofijos istoriją Sorbonoje, o nuo 1960 m. ketverius metus buvo Centre National de Recherche Scientifique (CNRS) tyrinėtojas. Nuo 1964 m. iki 1969 m., kol buvo Michelio Foucault įsakymu paskirtas filosofijos profesoriumi Vensene, Deleuze'as dėstė Liono universitete. Be to, 1969 m. Deleuze'as apsigynė savo pagrindines tezes *Différence et répétition*, taip pat mažąsias tezes *Spinoza et le problème de l'expression*. Jis liovėsi dėstytojauti 1987 m.

Plačiąja prasme *Différence et répétition* argumentai paremti požiūriu, kad šiuolaikinėje epochoje pasikartojimų ir skirtumų žaismas išstūmė Tą patį ir reprezentaciją. Taigi skirtumai ir pasikartojimai yra judėjimo nereprezentacinės ir radikaliai horizontalios minties link rodikliai; o Deleuze'as yra didžiausias tokios minties praktikas. Kaip pamatysime, tai, kaip Deleuze'as supranta Nietzsche'ę, pateikia kelią į horizontalumo labirintą. Tačiau prieš nagrinėdami išsiaiškinkime, ką reiškia posakis, jog Deleuze'o mintis yra radikaliai horizontali. „Horizontalumo" ar „vertikalumo" arba jų variacijų terminai (Deleuze'o terminas „rizoma" sužadina horizontalumą, tačiau pastarasis yra platesnio užmojo) iš tiesų neturi

tokios didelės reikšmės Deleuze'o *oeuvre*, išskyrus tai, kad jais siekiama paaiškinti pastarosios struktūrą, ir todėl jie turi tam tikrą aiškinamąją reikšmę.

Radikaliai horizontalią mintį galima būtų palyginti su kitomis minties formomis tik iš bėdos, nes verčiant sunku formuluoti. Tokia mintis daugiausia naudojasi savo normomis ir konceptais. Pažymėtina, kad dėl šios priežasties Deleuze'as niekada nebuvo filosofijos istorijos šalininkas, nors Prancūzijoje tai buvo tradiciškai apibrėžiama disciplina. Anot jo, filosofas, kuris mąsto (i.e. kuris sukuria įvykį mintyse), atsiriboja nuo filosofijos istorijos ir įžengia, Nietzsche's žodžiais tariant, į dykumą. Šis radikalus horizontalumas, gal ir paradoksalu, nesuteikia to paties tvarkos (visi vienu lygmeniu), tik skirtumų nestabilumą. Tuomet radikalus horizontalumas yra radikalaus skirtumo, kurio palyginimo pagrindas tampa probleміškas, kvazi tvarka. Be to, horizontalioji ašis nenumato ribų tarp identitetų įtvirtinimo, nes tai yra reprezentacinė mintis, paremta Tuo pačiu, ir sukelia visų ribų ir barjerų pralaidumą. Štai kodėl horizontalioji mintis apeina (ji jai neprieštarauja) vertikaliąją, kasdienišką, biurokratinės hierarchijos mintį – mintį, numatančią identitetų konsolidaciją.

Kaipgi Deleuze'as, remdamasis radikaliu horizontalumu, aiškina Nietzsche'ę? Ar tai, kad jis iš tiesų aiškina Nietzsche'ę (kanoninį filosofą, taip sakant), nereiškia, jog nuostata, kad jis yra filosofijos istorijos nuošalėje, tampa įtartina? Du dalykai čia reikalauja paaiškinimo. Pirma, Deleuze'as laiko save filosofu ir dirba su filosofijos istorijos (kanono) pateikta medžiaga. Būti filosofu reiškia sieti save su kitų filosofų darbais. Antra, Nietzsche yra mažai susijęs su filosofijos istorija, ir Deleuze'as aiškina jį tam tikru būdu, pabrėždamas Nietzsche's konceptų „amžinasis sugrįžimas" ir „valia galiai" svarbą.

Nors Deleuze'as aiškina Nietzsche'ę per sudėtingai, kad čia tai išsamiai aptartume, kai kurie dalykai neišvengiami. Pirmasis jų yra faktas, jog Nietzsche'i – kitaip negu Hegeliui – „ištakos" reiškia skirtumų gausą. Ši nuostata siejasi su Nietzsche's vartojama kilmės sąvoka. Genealogija yra protėvių iškėlimas į duotąjį momentą, siekiant nuo jų atsiriboti. Taigi Platono idealizmas, Kanto kriticizmas ir Hegelio dialektika Nietzsche'i yra svarbūs tiek, kiek jo filosofija yra pozityviai atitolusi nuo jų, t.y. atsiradusi dėl naujo įvertinimo. Tuomet, anot Nietzsche's, kilmė, o ne interpretacija, kaip parodo Deleuze'as, pirmiausia yra vertinama. Vertinimas reiškia atsitraukimą; atsitraukimas yra skirtumo elementas. Nietzsche'i praeities filosofai reikalingi tik tiek, kiek kariui reikalingi didžiausi priešai, kad patvirtintų savo šaunumą; todėl jis praeitimi naudojasi nepagarbiai. Deleuze'as teigia, kad Nietzsche's mintis yra ryžtingai antidialektinė ir įtari visiems identitetams. Objektas, prieš kurį yra nusistatęs skirtumų filosofas, yra „hierarchija jėgų" – arba intensyvumų, – kurie ją išreiškia. Ši jėgų hierarchija yra objekto vertė.[4] Jeigu objektas Nietzsche'i visada yra jėgų žaismas, tai reiškia, kad tikrovėje yra kitas subjektas – arba greičiau: Nietzsche's filosofijoje atsiranda paties skirtumo tarp subjekto ir objekto problematika. Iš tiesų subjektas ir objektas yra metafizinės kategorijos; jos iškelia vienybės ir identiteto sąvokas. Jos yra „vertikaliosios" filosofijos (kaip Hegelio) kategorijos. Vienintelis visos vertikaliosios filosofijos aspektas yra atskirti konceptų tiesas nuo realybės, ku-

ria jos remiasi. Todėl, anot Platono, „gėrio“ supratimas skiriasi nuo bet kokios materialaus gėrio apraiškos; manoma, kad įsivaizduojamas pasaulis yra atskiras ir skiriasi nuo esminio, arba realybės, pasaulio. Tačiau, anot Deleuze'o, Nietzsche išvengia šio atskyrimo. Jam gėris ir blogis yra vertės; nėra jokio objektyvaus gėrio, tik subjektyvios vertės arba – dar griežčiau – vien tik vertės, tai yra skirtumai; įsivaizduojamas „subjektyvus“ pasaulis tėra vienintelis egzistuojantis pasaulis. Vertikaliąją objektyvios tiesos ašį Nietzsche sugriauna vardan horizontaliosios verčių ašies. Deleuze'ą tai labai vilioja.

Minties horizontalumas, kurį Nietzsche iškilmingai įvedė į šiuolaikinę epochą, atveria minčiai kūrybingumo, galbūt tam tikros poetinės formos kelius. Ir iš tiesų Nietzsche ne tik didis stilistas – stiliaus nesaikingumą jis paverčia savo filosofijos dalimi. Deleuze'as pažymi, kad didieji filosofai visada buvo puikūs stilistai. Stilius patvirtina neprilygstamą skirtumų filosofo prigimtį. Be to, stilius filosofiją paverčia praktika ta prasme, kad nėra jokio transcendento, jokio filosofijos subjekto už ar virš savo filosofijos, kaip nėra atlikėjo, atskirto nuo savo veiksmų, arba jokios priežasties, atskirtos nuo pasekmės. „Subjektas“, „atlikėjas“ ir „priežastis“ yra metafizinės, vertikaliajai ašiai būdingos sąvokos. Ši ašis įkūnija tai, kas įtvirtinta ir santykiškai nekintama, tuo tarpu horizantalioji ašis nuolat juda.

Deleuze'as tvirtai naudojasi horizontalumo principu aiškindamas Spinozą, Proustą, Leibnizą ir Lewis Carroll. Todėl, anot Spinozos, „ekspresija“ nėra pasirodymas, kuriuo išreiškiama esmė. Taip pat moralumas nėra idealų, kurių reikėtų siekti, rinkinys. Ekspresija greičiau yra buvimo ir veikimo pasaulyje būdas, o moralumas yra „džiaugsmo etika“, stiprinanti veikimo galias.[5] Prousto atveju dėmesys sutelkiamas į ženklus – ne į ženklus, kaip objektų, reikšmių ar tiesos reprezentacijas, arba, kaip galima būtų pagalvoti apie *Prarasto laiko beieškant,* į ženklus, kaip atminties variklį, – bet į ženklus, kaip į būtį, ko nors išmokančią. Interpretuoti Prousto kūrybos ženklus reiškia patirti visą mokymosi procesą, kuris meno kūrinyje parodo, jog ženklai yra susiję su esme, o esmė susidaro dėl skirtumų (jie nėra vieningi, tačiau tos pačios kokybės), per kuriuos atskleidžiami mokomieji dalykai. Be to, Deleuze'as parodo, kad Leibnizas, įvedęs į filosofiją „gardo“ konceptą – konceptą inspiravo barokinio meno istorijos laikotarpis, – nutiesė kelius naujai filosofijos, kaip atskirų figūrų struktūros, praktikai. Gardas yra šių figūrų jungimo būdas (e.g., monada). Tiksliau, gardas yra skirtumo ryšys su savimi pačiu. Galų gale horizontalumas iškyla aiškinant Lewis Carroll knygą *Jausmų logika*, – sukonstruotą (arba sumontuotą) iš serijų. Serijos pagal apibrėžimą gali greitai plisti; ir, kaip nurodo Lecercle'as, „plitimas visada yra grėsmė tvarkai“[6]. Todėl horizontalumas bus serijų plitimo atitikmuo.

Bendrame darbe su Felixu Guattari'u horizontalumo principas, kuris būdingas paties Deleuze'o filosofijai, tampa labai akivaizdus Freudo ir psichoanalizės kritikoje. Anot Deleuze'o ir Guattari'o, Freudo Edipo komplekso teorija pateikia hierarchinės ir „medinės“ minties dominavimo patvirtinimą. Edipo principas, sako jie, neišvengiamai veda prie įvykio pradžios, arba traumos, sąvokos, kurią *Anti-Edipo* autoriai vertina kaip neįsivaizduojamai reduktyvią. Priešingai nei Lacanas, Deleuze'as ir Guattarri's atsisako troškimo teorijos, pagrįstos trūku-

mu, ir praktiškai atmeta Freudo slėpimo konceptą. Anot Freudo, pati skirtumo tarp subjekto ir objekto galimybė priklauso nuo slėpimo sąvokos. Slėpimas atsiranda vaiko atsiskyrimo nuo motinos ir įžengimo (kaip mato Lacanas) į simboliškumo tvarką – Įstatymų ir Tėvo vardo tvarką – procese. Šį „tėvo principą" – pradžios, kaip identiteto, principą – mūsų autoriai griežtai atmeta. Jiems nėra skirtumo tarp individualaus, kurį apibrėžia troškimas, ir kolektyvinio, kurį apibrėžia įstatymai; veikiau tėra tik socialinis troškimas. Todėl troškimas nuolat juda, visuomet sudarytas iš skirtingų, nuo situacijos priklausančių elementų; tai labiau panašu į machiną, negu į edipiškų reprezentacijų teatrą. Tokios frazės, kaip „troškimo machinos" ir „kūnas be organų", sustiprina teorijos horizontalumą. Matėme, kad troškimas nėra troškimas, pagrįstas trūkumu – tai yra negatyvus, – bet visuomet judantis ir besikeičiantis: tai nuolat save patvirtinantis tėkmių ir skrydžio linijų procesas. „Kūnas be organų" (terminas pasiskolintas iš Antonino Artaud), kaip galbūt galima numatyti, visiškai ne organinis kūnas (kūnas su organais, „edipiškai redukuotas kūnas"), bet tarsi politikos kūnas, kuris nuolat formuojasi ir deformuojasi. Kūnas be organų atsiranda iš jungiamosios sintezės ir nėra nei kūno vaizdas, nei jo projekcija. Trumpai tariant, kūnas be organų yra „rizomatinis", neturi lyties ir nėra medinis.

Apskritai, be abejonės, Deleuze'as yra vienas kūrybingiausių šiuolaikinės epochos savimonės filosofų. Nors iš tikrųjų jis rašo lyg būdamas visiškai paniręs į filosofijos istoriją, panašu, kad jo filosofija daugelyje angliškai kalbančių šalių užkliudė demokratijos stygas. Gali kilti abejonė, ar šitaip, radikaliai siekdamas Nietzsche's įkvėpto horizontalumo nedangstė savo paties siekių. Bent jau atviresniuose Deleuze'o politiniuose rašiniuose, atrodo, randame neslopinamą nyčizmą: Nietzsche's „taip" iškeliamas į n-tąjį laipsnį, o „ne" – ištrinamas. Vardan nežaboto kūrybingumo skubant išvengti slėpimo ir negatyvumo, svarbu paklausti, ar, kaip teigė kai kurie psichoanalitikai, šio kūrybingumo pagalba įmanoma sumažinti karų (organizuotas vertikalumas) tik didinant smurto potencialą. Aiškinantis Deleuze'o filosofijos reikšmę, šis atviras klausimas turėtų būti išsamiai ištyrinėtas.

Pastabos

1 Jean-Jacques Lecercle, *Philosophy through the Looking Glass: Language, Nonsense, Desire*, La Salle, Illinois, Open Court, 1985, p. 90.
2 ibid, p. 91.
3 ibid.
4 Gilles Deluze, *Nietzsche and Philosophy*, vert. Hugh Tomlinson, New York, Columbia University Press, 1983, p. 8.
5 Gilles Deluze, *Spinoza: Practical Philosophy*, vert. Robert Hurley, San Francisco, City Lights Books, 1988, p. 28.
6 Lecercle, *Philosophy through the Looking Glass*, p. 95.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Bataille, Freud, Lacan, Nietzsche

Svarbiausi Deleuze'o darbai

Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature (1953), vert. Constantin V. Boundas, New York, Columbia University Press, 1991

Nietzsche and Philosophy (1962), vert. Hugh Tomlinson, New York, Columbia University Press, 1983

Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties (1963), vert. Hugh Tomlinson ir Barbara Habberjam, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984

Proust and Signs (1964 ir 1970), vert. Richard Howard, New York, G. Braziller, 1972

Bergsonism (1966), vert. Hugh Tomlinson ir Barbara

Habberjam, New York, Zone Books, 1988
Expressionism in Philosophy: Spinoza (1968), vert. Martin Joughin, New York, Zone Books, 1990
Difference and Repetition (1969), vert. Paul Patton, London, The Athlone Press, 1994
The Logic of Sense (1969), vert. Mark Lester, red. C. V. Boundas, New York, Columbia University Press, 1990
Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia (1972) (su Felix Guattari), vert. Robert Hurley, M. Seem ir H. R. Lane, New York, Viking Press/A Richard Sever Book, 1977
Kafka: Toward a Minor Literature (1975) (su Felix Guattari), vert. Dana Polan, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986
Dialogues (1977) (su Claire Parnet), vert. Hugh Tomlinson ir Barbara Habberjam, New York, Columbia University Press, 1987
A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia (1980) (su Felix Guattari), vert. Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987
Francis Bacon: The Logic of Sensation (1981), 2 t., vert. Daniel Smith, Cambridge, Mass., MIT Press, 1992
Spinoza: Practical Philosophy (1981), vert. Robert Hurley, San Francisco, City Lights Books, 1988
Cinema 1: The Movement-Image (1983), vert. Hugh Tomlinson ir Barbara Habberjam, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986
Cinema 2: The Time-Image (1985), vert. Hugh Tomlinson ir Roberts Galeta, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989
The Fold: Leibniz and the Baroque (1988), vert. Tom Conley, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992
Interviews, 1972–1990 (1990), New York, Columbia University Press, 1994
Qu'est-ce que la philosophie? (su Felix Guattari), Paris, Minuit, 1991
Critique et clinique, Paris, Minuit, 1993
Constantin Boundas (red.), *The Deleuze Reader* (tarp kitų yra ištraukos iš *Nietzsche and Philosophy, Difference and Repetition, Anti-Oedipus, A Thousand Plateaus, The Logic of Sense, Kafka*, taip pat puiki Deleuzo darbų bibliografija), New York, Columbia University Press, 1993

Papildomi šaltiniai

Bogue, Ronald, *Deleuze and Guttari*, London and New York, Routledge, 1989
Boundas, C. V. ir Olkowski, D. (red.), *Deleuze and the Theatre of Philosophy*, New York, Routledge, 1993
Burchell, Graham, „Introduction to Deleuze", *Economy and Society*, 13 (1984), p. 43–51
Hardt, Michael, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993
Lecercle, Jean-Jacques, *Philosophy through the Looking Glass*, La Salle, Illinois, Open Court, 1985, p. 86–117, ir 160–197
Patton, Paul, „Conceptual politics and the warmachine leidinyje *Mille Plateaux*", *Substance* (1984), 44/5, T. XIII, Nr. 3–4, p. 61–80

JACQUES DERRIDA

Neseniai Jacques'as Derrida knyga apie Marxą savo darbams pridėjo dar vieną briauną. Jis pasakė, kad jo dekonstruktyvioji filosofija jokia įprasta prasme niekada nebuvo antimarksistinė. Todėl dabar daug kas laukia galbūt klaidingai tikėdamiesi pamatyti, ar tikrai Derrida gramatologijoje nėra politinių elementų.

Alžyro žydų šeimos sūnus Jacques Derrida gimė 1930 m. Alžyre, o į Prancūziją atvyko 1959 m. Gavęs išsilavinimą Ecole Normale Supérieure (Ulmo gatvėje) Paryžiuje, Derrida į platesnės visuomenės dėmesį pateko 1965 m. pabaigoje, kai Paryžiaus žurnale *Critique* išspausdino du ilgus apžvalginius straipsnius knygoms apie rašto istoriją ir prigimtį.[1] Šie du kūriniai suformavo pagrindus svarbiausiai ir, ko gero, labiausiai žinomai Derrida knygai *Iš gramatologijos*.

Derrida požiūris į filosofiją, o tiksliau į vakarietišką minties tradiciją, pagrįstas kai kuriomis svarbiomis tendencijomis. Pirmiausia tai siekis nušviesti ir sugriauti šios tradicijos priklausomybę nuo identiteto logikos. Identiteto logika kyla konkrečiai iš

Aristotelio ir, remiantis Bertrando Russellio žodžiais, ją sudaro šie pagrindiniai požymiai:

(1) Identiteto dėsnis: „Kas yra, yra".
(2) Prieštaravimo dėsnis: „Niekas negali ir būti, ir nebūti".
(3) Vidurio išskyrimo dėsnis: „Viskas turi būti arba nebūti"[2].

Šie minties „dėsniai" ne tik numato loginį rišlumą, jie taip pat yra aliuzija į kažką vienodai gilaus ir būdingo aptariamai tradicijai, būtent jog yra esminė realybė – kilmė, – kuria remiasi šie dėsniai. Kad būtų išlaikytas loginis rišlumas, ši kilmė turi būti „paprasta" (i.e. negali turėti prieštaravimų), homogeniška (tos pačios substancijos ar tvarkos), priklausyti sau arba būti identiška sau (i.e. nesusijusi ir nepriklausanti nuo jokio tarpininkavimo, pati sąmonė, be jokio plyšio tarp sąmonės ir kilmės). Aišku, kad šie „dėsniai" reiškia tam tikrų požymių atskyrimą, būtent – sudėtingumo, tarpininkavimo ir skirtumų; trumpai tariant, požymių, sukeliančių „negrynumą" ir sudėtingumą. Šis atskyrimas vyksta bendruoju, metafiziniu lygiu, be to, tokiu lygiu, kuriame visa konceptų (juntamo – neapčiuopiamo; idealaus – realaus; išorinio – vidinio, pramanyto – tikro; prigimtinio – kultūrinio; kalbamo – rašomo, veiklos – pasyvumo ir t.t.) sistema, valdanti minties operacijas Vakaruose, virsta institucijomis.

Remdamasis požiūriu, vadinamu „dekonstrukcija", Derrida ėmėsi iš esmės tyrinėti vakarietiškos metafizinės tradicijos prigimtį ir jos identiteto dėsnio pagrindus. Labai nesigilinant šio tyrimo rezultatai turėtų atskleisti tradiciją, kupiną paradoksų ir loginių aporijų, tokių, kurie toliau pateikiami iš Rousseau filosofijos.

Vienu atveju Rousseau tvirtina, kad reikia įsiklausyti tik į prigimties balsą. Ši prigimtis yra identiška sau pačiai; tai gausuma, prie kurios nieko negalima nei pridėti, nei atimti. Tačiau jis taip pat atkreipia dėmesį į tai, kad iš tiesų jai kartais kažko trūksta – panašiai kaip motinai, kurios krūtyse nepakanka pieno maitinti savo kūdikį. Trūkumas tampa įprastu prigimčiai, o gal net vienu reikšmingiausių jos bruožų. Taigi savipakankama prigimtis, kaip parodo Derrida[3], remdamasis Rousseau, *taip pat* patiria trūkumą. Trūkumas faktiškai kelia pavojų prigimties savipakankamumui, tai yra jos pačios identitetui arba, kaip Derrida labiau patinka, jos saviraiškai. Prigimties savipakankamumas gali būti išlaikytas tik papildant trūkumą. Tačiau, laikantis identiteto logikos, jei prigimtis reikalauja papildymo, ji negali taip pat būti savipakankama (identiška sau), nes savipakankamumas ir trūkumas sudaro priešpriešą: vienas arba kitas gali būti identiteto pagrindu, bet tik ne abu iš karto, jei reikia išvengti prieštaravimo. Šis pavyzdys nėra išimtis. Identiteto negrynumas, arba kenkimas saviraiškai, faktiškai yra neišvengiami. Bendrai kiekviena išoriškai „paprasta" kilmė turi nekilmę, kaip savo pačios galimumo sąlygą. Savęs ir pasaulio pažinimui žmonėms reikia sąmonės tarpininkavimo arba kalbinio veidrodžio; tačiau šį tarpininkavimą ar veidrodį (šiuos negrynumus) reikia atskirti nuo pažinimo proceso; jie suteikia pažinimo galimybę, bet vis dėlto dar nėra pažinimo procesas. O jeigu ir yra, kaip fenomenologijos filosofijoje, jie patys (sąmonė, subjektyvumas, kalba) tampa tam tikro saviidentiteto atitikmeniu.

„Dekonstrukcijos" procese, tyrinėjančiame vakarietiškos minties pagrindus, to nedaroma, nes tikima, kad taip pavyks išvengti

paradoksų ar prieštaravimų; tačiau ir netvirtinama, jog pavyks išvengti šios tradicijos būtinybės ir sukurti savo sistemą. Veikiau pripažįstama, jog reikia naudotis šiais konceptais, nors jie laikomi nepakankamais pagal jiems keliamus reikalavimus. Trumpai tariant, šiame procese taip pat privalu (bent laikinai) laikytis šių reikalavimų.

Dekonstrukcijos impulsas nenaudojamas vien parodyti, kad – filosofiškai – minties „dėsniai" laikomi nepakankamais. Aiški Derrida *oeuvre* tendencija yra noras generuoti poveikį, praplėsti filosofinę teritoriją, kad ji ir toliau būtų kūrybingumo ir išradingumo erdvė. Skirtumo arba *différance* sąvoka, ko gero, veda prie antrosios aiškiausiai matomos Derrida darbų tendencijos – labiausiai susijusios su jo troškimu išsaugoti filosofijos kūrybingumą.

Différance – tai sąvoka, kurią Derrida pasiūlė 1968 m., tyrinėdamas sosiūriškąją ir struktūralistinę kalbos teoriją. Nors Saussure'ui daug vargo kainavo pastangos parodyti, jog kalba savo bendriausia forma turi būti suprantama kaip diferencinė sistema „be pozityvių terminų", Derrida pažymėjo, kad visa šios koncepcijos prasmė nebuvo įvertinta nei vėlesniųjų struktūralistų, nei paties Saussure'o. Diferencija be pozityvių terminų reiškia, jog ši kalbos dimensija visada liks nesuvokiama, nes, tiksliai kalbant, ji yra nekonceptualizuotina. Derrida dėka diferencija tampa atitikmeniu to, kas lieka už vakarietiškos metafizinės minties sferos ribų, nes ji yra tos minties atsiradimo sąlyga. Žinoma, kasdieniniame gyvenime žmonės noriai kalba apie skirtumą ir skirtumus. Mes, pavyzdžiui, sakome, jog „x" (turintis specifinę kokybę) skiriasi nuo „y" (kuris turi kitokią specifinę kokybę), ir paprastai turime galvoje tai, kad yra įmanoma išvardyti skirtumą sukeliančias kokybes. Tačiau tai reiškia, kad skirtumui suteikiama *pozityvi* išraiška – rodanti, jog jis gali turėti fenomenalią formą – taigi jis nebegali būti Saussure'o įvardyta diferencija, kuri aiškiai yra nekonceptualizuota. Čia paaiškėja pirmoji Derrida neologizmo priežastis: jis nori atskirti konceptualizuotiną sveiko proto skirtumą nuo skirtumo, kurio negalima sugrąžinti į to paties tvarką ir koncepto dėka suteikti jam identitetą. Skirtumas nėra nei identitetas, nei skirtumas tarp dviejų identitetų. Skirtumas yra skirtumas, kurio paisoma (prancūzų kalboje tas pats veiksmažodis (*différer*) reiškia ir „skirtis", ir „paisyti"). *Différance* verčia mus atkreipti dėmesį į daugybę terminų, Derrida darbuose turinčių griežtą dvigubą struktūrą: farmakonas (nuodas ir priešnuodis); papildymas (perteklius ir būtinas priedas); himenis (tiek vidinis, tiek išorinis).

Kitas Derrida neologizmo patvirtinimas taip pat kyla iš Saussure'o kalbos teorijos. Rašymas, sakė Saussure'as, yra antrinis šnekančiosios bendruomenės *kalbėjimo* atžvilgiu. Rašymas, anot Saussure'o, netgi yra kalbos deformacija ta prasme, kad jis (gramatikos dėka) vertinamas kaip tikroji kalbos raiška, kai tuo tarpu faktiškai kalbos esmė glūdi, Saussure'o tvirtinimu, *gyvojoje* kalboje, kuri nuolat kinta. Derrida abejoja tokiu atskyrimu. Kai dėl diferencijos, jis pastebi, jog tiek Saussure'as, tiek struktūralistai (cf. Lévi-Straussas) vartoja rašymo sąvoką iš šnekamosios kalbos, kur išvengiama visų sudėtingumų. Todėl rašymas laikomas grynąja grafika, galbūt atminties pagalbininku, tačiau antraeiliu kalbėjimo atžvilgiu; manoma, kad jis yra grynai fonetinis ir todėl perteikia kalbos garsus. Kalbėjimas savo ruožtu vertinamas kaip artimesnis

mąstymui, taigi ir kalbėtojo jausmams, mintims ir ketinimams. Todėl kalbėjimas, kaip pirminis ir autentiškesnis, yra priešingybė rašymui, antriniam, turinčiam atstovaujamąjį statusą. Derrida, kaip gramatologas (rašymo teoretikas), stengiasi parodyti, jog toksai atskyrimas yra nepagrįstas. Pvz., pats terminas *différance* turi neginčijamą grafikos elementą, kurio negalima aptikti garso lygmeniu. Be to, tvirtinimas, jog fonetinis rašymas yra grynai fonetinis arba, kad kalbėjimas yra grynai girdimasis, tampa nepatikimas, vos tik paaiškėja grafinė punktuacijos prigimtis ir neišreiškiami kalbėjimo nutylėjimai (intervalai).

Vienaip ar kitaip, visa Derrida *oeuvre* yra rašymo prigimties tyrinėjimas plačiausia *différance* prasme. Kadangi rašymas visada yra piktografija, ideografija ir fonetiniai elementai, jis niekada nebūna identiškas. Taigi rašymas visada yra negrynas, todėl, kaipo toks, kelia abejonių dėl savo identiškumo ir juo labiau dėl „paprasto" autentiškumo sąvokos. Jis nėra nei esantis, nei nesantis, tačiau jis yra savo paties susinaikinimo pėdsakas kelyje į aiškumą. Ir dar – rašymas tam tikra prasme yra „autentiškesnis" nei tos fenomenalios formos, kurias jisai, kaip manoma, atkuria. Rašymas kaip pėdsakas, žymė, grafema tampa išankstine visų fenomenalių formų sąlyga. Visa tai iškyla knygos *Iš gramatologijos* skyriuje, pavadintame „Knygos pabaiga ir rašymo pradžia". Šis skyrius parodo, jog rašymas griežčiausia prasme yra virtualus, o ne fenomenalus; jis yra ne produkavimas, bet tai, kas produkavimą daro įmanomą. Dėl jo atsiranda ištisa sritis kibernetikoje, teorinėje matematikoje ir informacijos teorijoje.[4]

Apmąstymuose literatūros, meno, psichoanalizės temomis, taip pat ir filosofijos istorijos tema Derrida strategija iš dalies yra išryškinti rašymo (ir bet kokio identiteto) „negrynumą". Tenka pasakyti, kad, pasitelkdamas retorinę, grafinę ir poetinę strategiją (pvz., *Glas* arba *Atvirukas: nuo Sokrato iki Freudo ir toliau*), Derrida dažnai demonstruoja tai, ką siekia įrodyti filosofiškai, kad skaitytojas pajustų nykstančias mokslų (filosofijos ir literatūros) ir dalykines (rašymo/filosofijos bei autobiografijos) ribas. Pirmojo platesnio *différance* pristatymo Sorbonoje 1968 m. metu įdėmus klausytojas su tam tikru apgailestavimu pastebėjo: „Jūsų darbe išraiška tokia svarbi, kad klausytojo dėmesys nuolat yra padalytas ir nukreiptas arba į jūsų kalbėjimo manierą, arba į tai, ką jūs norite pasakyti".

Derrida atsakė: „Aš stengiuosi pats atsidurti tokioje pozicijoje, kurioje... signifikato nebūtų taip lengva atskirti nuo signifikanto"[5].

Demonstruoti, jog neįmanoma griežtai atskirti poetinio cum retorinio teksto matmens (signifikanto lygmuo) nuo „turinio", pranešimo arba reikšmės (signifikato lygmuo), yra labiausiai neišvengiamas, tačiau ir kontroversiškiausias viso Derrida sumanymo užmojis. Nors daugelis Amerikos literatūros kritikų, regis, buvo labai sužavėti šios strategijos, galima iš tiesų kelti klausimą, kokiu mastu tokia strategija *gali* būti (sąmoningai) kontroliuojama filosofo. Jeigu dalykinės ir žanro ribos *yra* konvencinės, turinčios pakankamai specifines istorijas – tai yra nustatomos netiesiogiai pagal tam tikrą susitarimą, – tai visiškai įmanoma jas sunaikinti. Tai, kas yra sunaikinama, faktiškai yra reliatyviai trapus darbo principas, o ne tvirtai įsigalėjusi tam tikra esminė tiesa. Laclau politinės teorijos darbų (kuriuos inspiravo Derrida) dėka kaip tik šis identiteto

trapumas ir tapo vertinamas kaip naujas postūmis politikai. Kadangi identitetas yra konstruojamas ir nėra esminis, jis yra neišvengiamai trapus, tačiau nė kiek ne mažiau reikšmingas.

Žiūrint kitu kampu, Derrida darbai atveria naują kūrybingumą ta prasme, kad rašymas, kaip gramatologija, turi *praktinio* poveikio. Beje, prisiminkime, kad Derrida parodo, jog amžinieji metafiziniai principai turi ypač trapų ir tikrų tikriausiai nevienareikšmį pagrindą. Tai, kas teisinga ir „tikra" (kaip tikrinis daiktavardis) dėl nekintamo identiteto, galų gale sukelia „tikro" dekonstrukciją (pvz., vardas nėra paprasčiausiai nukreiptas į „realų" arba fenomenalų objektą ar asmenį, nes jis taip pat turi retorinę dimensiją, kuri gali išryškėti dėl žodžių žaismo). Kai tikrinis vardas pasirodo esąs „ne" tikrinis, atsiranda rašymas, anot Derrida. Prancūzų poeto F. Ponge pavardė (kurią savo įžymioje esė Derrida perdaro į *éponge* (kempinė)) suteikia nuostabų kūrybinio filosofinio ir kritinio rašymo šaltinį. Anglų kalboje tereikia pagalvoti apie *Wordsworth** arba „joy"**, turint galvoje Joyce'ą, ir galima pradėti daugybę „netikrų" asociacijų. Dėl kalambūrų, anagramų, etimologijos arba bet kokio skaičiaus diakritinių savybių (prisiminkime „joy" ir Joyce) tikrinis vardas gali būti prijungtas prie vienos ar daugiau skirtingų sąvokų, idėjų arba žodžių sistemų (taip pat ir svetimų kalbų). Derrida faktiškai taip pat prijungė tikrinius vardus prie gausybės kintamų vaizdų ir garsų taip, kad vienu požiūriu pateikiamas tekstas pasirodo turįs tik labai paviršutinišką ryšį su analizuojamu tekstu (žr., kaip traktuojamas Jeano Genet darbas *Glas*; arba esė *Signéponge* „apie" Francis Ponge). Iš tiesų, nors tradicinis literatūros kritikas galbūt ieškotų tiesos (semantinės, poetinės ar ideologinės) kito autoriaus literatūriniame tekste ir po to pritaikytų garbingą antrinį vaidmenį nagrinėjamam „pirminiam" tekstui, Derrida šį „pirminį" tekstą paverčia naujo kūrybingumo ir įkvėpimo šaltiniu. Dabar kritikas/skaitytojas daugiau paprasčiausiai nebeinterpretuoja (ko ir šiaip paprastai nebūna), bet tampa rašytoju su savo teisėmis.

* Žodžio kaina (*angl.*).

** Džiaugsmas (*angl.*).

Be to, blaiviai vertinant, pasikartojimas* yra daugmaž atsitiktinė kalbos savybė, todėl žodžiai, frazės, sakiniai ir t.t. gali pasikartoti skirtinguose kontekstuose, Derrida manymu, būtent ši ypatybė negrįžtamai atskiria signifikanto lygmenį nuo signifikato. Vadinasi, jeigu reikšmė susijusi su kontekstu, tai atsižvelgiant į pačią kalbos struktūrą nėra tokio konteksto, kuris pateiktų nekintamos reikšmės įrodymą. Kontekstas nėra susietas, kaip sakė Jonathanas Culleris. Derrida ginčas su amerikiečių filosofu Johnu R. Searlu apie J. L. Austino „performatyvų" teoriją kaip tik apie tai. Nors Austinas mėgino sukurti tikslų performatyvą (pasakyta padaryta – kaip duodant pažadą), priklausantį nuo įvykdymo tikru tikro asmens kontekstu; netikslus performatyvas – tarkim, kai kas nors sako „taip" nevykstant santuokinei ceremonijai arba kai ne tas žmogus atidaro susirinkimą – negali būti išmestas iš kalbos. Taip yra, pažymi Derrida, nes netikslumas įtvirtintas pačioje performatyvo struktūroje: pasikartojimas reiškia, jog kalba – kaip ir parašais – gali pasinaudoti bet kas bet kada. Taigi pasikartojimas numato parašų padirbinėjimo galimybę.

* *Iterability.*

Taigi Derrida filosofinė veikla kviečia išardyti paplitusius šablonus, pasirodančius tiek akademiniuose darbuose, tiek kasdieninėje kalboje. Kasdieninė kalba nėra neutrali; ji atspindi visos kultūrinės tradicijos prielaidas ir apibendrinimus. Be to, kritinis aptariamos tradicijos filosofinių pagrindų atnaujinimas galbūt netikėtai lemia naują tyrinėtojo/filosofo/skaitytojo individualaus savarankiškumo ir kūrybingumo aspektą. Galbūt šis antipopulistinis ir net antiplatoniškas Derrida gramatologijos elementas ir yra svarbiausias jo įnašas į pokarinės epochos mintį.

Pastabos

1 Žr. Jacques Derrida, „De la grammatologie (I)", *Critique*, 223 (1965 gruodis), p. 1016–1042; ir „De la grammatologie (II)" *Critique*, 224 (1966 sausis), p. 23–53.

2 Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, London, New York, Oxford University Press, perleista 1973, p. 40.

3 Jacques Derrida, *Of Grammatology*, vert. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1976, p. 145.

4 ibid., p. 9.

5 David Wood ir Robert Bernasconi (red.), *Derrida and 'Différance'*, Evanston, Northwestern University Press, 1988, p. 88.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Joyce, Laclau, Lévi-Strauss, Saussure

Svarbiausi Derrida darbai

Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs (1967), vert. David B. Allison, Evanston, Northwestern University Press, 1973

Of Grammatology (1967), vert. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1976

Writing and Difference (1967), vert. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1978

Positions (1972), vert. Alan Bass, Chicago, Chicago University Press, Phoenix edition, 1982

Dissemination (1972), vert. Barbara Johnson, Chicago, Chicago University press, 1981

Margins of Philosophy (1972), vert. Alan Bass, Chicago, Chicago University Press, 1982

Glas (1974), vert. John P. Leavey Jr ir Richard Rand, Lincoln, University of Nebraska Press, 1986

The Truth in Painting (1978), vert. Geoff Bennington ir Ian McLeod, Chicago, Chicago University Press, 1987

Spurs: Nietzsche's Styles = Eperons, Les styles de Nietzsche (1978) (anglų ir prancūzų k.), vert. Barbara Harlow, Chicago, University of Chicago Press, 1979

The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond (1980), vert. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1987

Signéponge = Signsponge (anglų ir prancūzų k.), vert. Richard Rand, New York, Columbia University Press, 1984

Psyché: inventions de l'autre, Paris, Galilée, 1987

„Some statements and truisms..." leidinyje David Carroll (red.), *The States of Theory*, New York, Columbia University Press, 1989

Heidegger et la question, Paris, Flammarion: Champs, 1990

L'autre cap, Paris, Minuit, 1991

Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale, Paris, Galillée, 1993

Papildomi šaltiniai

Bennington, Geoffrey (su Jacques Derrida), *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, 1991. Į anglų k. vert. Geoffrey Bennington, Chicago, Chicago University Press, 1993

Gasché, Rodolphe, *Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986

Norris, Christopher, *Derrida*, London, Fontana, 1987

Ulmer, Gregory, *Applied Grammatology: Post(e)-Pedagogy from Jacgues Derrida to Joseph Beuys*, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1985

Derrida vertimai į lietuvių kalbą

Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos" šaltiniai paprasto proto ribose, vert. M. Daškus, leidinyje „Religija", (ALK) serija Idėjos, Vilnius, Baltos lankos, 2001

MICHEL FOUCAULT

1926 m. gimusiam, 25-erių metų Micheliui Foucault buvo suteiktas *agrégation*, o 1952 m. jis gavo psichologo diplomą. Šeštajame dešimtmetyje jis dirbo psichiatrijos ligoninėje ir 1955 m. dėstė Upsalos universitete Švedijoje. Jo pirmoji didesnė knyga *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (Pamišimas ir neprotingumas: klasikinių amžių pamišimo istorija) buvo išspausdinta 1961 m., ją 1959 m. pristačius kaip *doctorat d'état*, kuriam vadovavo Georges'as Canguilhemas. Mirė Foucault nuo AIDS lydinčiosios ligos 1984 m.

1970 m. balandį Collège de France Foucault buvo išrinktas „minties sistemų istorijos" vadovu. Jo pirmojo kurso, pavadinto „Valia tiesai" – skaityto 1970–1971 m. – reziumė kalbama apie „diskurso praktikas", kur *inter alia* sakoma:

> Dabar šios reguliarumų grupės [diskursų praktikos] nebesutampa su individualiais darbais. Net jeigu iš jų kyla, net jeigu jos atsiranda pirmąjį kartą viename jų, jos išsiplečia gerokai už jų ir dažnai vienija daugybę. Tačiau jos nebūtinai sutampa su tuo, ką paprastai vadiname mokslais arba disciplinomis, nors jų ribos kartais gali būti tos pačios.[1]

Foucault paaiškinimas parodo naujovišką ir dažnai nepaprastai individualų jo darbų pobūdį. Taigi pateiktoje ištraukoje jis užsimena apie tezę, pateiktą *Pažinimo archeologijoje*, kad „diskurso praktikų" negalima redukuoti į gerai žinomas individualias *oeuvre* ar akademinių disciplinų kategorijas. Diskurso praktika greičiau yra reguliarumas, kylantis iš paties jos reiškimosi fakto: ji nėra pirminė šio reiškimosi atžvilgiu. Diskurso praktikos sistemiškumas nėra nei loginio, nei lingvistinio tipo. Diskurso reguliarumas yra nesąmoningas ir vyksta Saussure'o *parole* lygiu, o ne pirminiu *langue* lygiu.

Užuot studijavęs minties judėjimą Idėjų istorijos metodu, kur idėjos turėtų būti pirminės tariamo materialaus buvimo atžvilgiu – arba būdus, kaip ideologijos ar teorijos *atspindi* materialų būvį, – Foucault analizuoja „praktikų režimus". Arba, kadangi riba tarp sakymo ir darymo – taip pat, kaip tarp matymo ir kalbėjimo, – visada nestabili (pats dalijimas nuolat kinta), „praktikų režimas" negali būti redukuotas į neistorines darymo arba praktikos formas, bent jau ne daugiau, nei sakymas gali būti redukuojamas į teoriją. Kitaip sakant, Nietzsche's antiidealizmo įkvėptos Foucault istorijos siekia vengti „teikti „reikšmę" istorijai"[2]. Šiuo požiūriu įtartina netgi priežasties sąvoka – kaip ir už veiksmo slypintis atlikėjas. Įžymioje paskutinėje veikalo *Daiktų tvarka: žmogaus mokslų archeologija* pastraipoje patvirtinama šį mintis, kalbant apie žmogų, atlikėją, kuris išdyla „kaip jūros paplūdimio smėlyje nupieštas veidas"[3]. Visa, ką turime, yra materialūs efektai ir materialūs veiksmai; nėra jokios būtinosios daiktų reikšmės – veiksmas neturi jokio esminio subjekto; taip pat jokios esminės istorijos tvarkos. Greičiau tvarka yra pats istorijos rašymas. Foucault knygos *Daiktų tvarka* ir *Pažinimo archeologija* yra tokio Nietzsche's požiūrio į istoriją rezultatas. Brėžiamas naujas žemėlapis: praktikos tampa minties būdu su „savo logika, savo strategija, savo aiškumu, savo protu".

Prieš pateikiant glaustą keleto svarbiausių Foucault darbų apžvalgą, siekiant geriau suprasti jo originalumą, svarbu išryškinti

penkis tarpusavyje susijusius terminus. Jie yra: dabartis, genealogija, epistemologija, diskontinuumas ir technologija (technika).

Kadangi, kaip parodė Nietzsche, istorija neturi vidinių svarbių sričių ar problemų, išskyrus materialaus susidomėjimo sritis, istoriką visada užvaldo tai, kas įdomu esamuoju momentu dabartinėmis aplinkybėmis. Todėl istorija visuomet rašoma iš dabartinės perspektyvos; istorija tenkina dabarties poreikius. Dabartis pateikia problemas, nagrinėtinas istoriškai, – septinto dešimtmcčio struktūralizmo banga arba aštunto dešimtmečio pradžios kalėjimų neramumai – aktualūs klausimai, atitinkamai buvę akstinu Foucault knygoms *Daiktų tvarka* (1966) ir *Disciplinuoti ir bausti: kalėjimo gimimas* (1975).

Jeigu dabartis lemia istoriko tematiką, ar nekyla pavojus, kad praeitis daugiau ar mažiau neišvengiamai ves į dabartį? Foucault atsako, jog šį pavojų aštrina idealizmas. Istorija veda į dabartį tik tada, kai priežasties sąvokai leidžiama dominuoti (materialių) pasekmių atžvilgiu, o kontinualumui leidžiama užgožti praktikų lygmeniu atskleidžiamą diskontinualumą. Be to, faktas, kad dabartis yra nuolatinis transformacijos procesas, reiškia, jog praeitis nuolat perkainojama; rašyti istoriją reiškia pamatyti ją iš naujo taip pat, kaip psichoanalitinio tyrimo veikiamas pacientas/ė vis iš naujo pamato savo asmeninės biografijos faktus. Taigi naujų įvykių veikiama praeitis įgauna vis naujų prasmių. Tai panaikina bet kokių paprastų priežastingumo santykių tarp praeities ir dabarties galimybę. Istoriškumo pavojus pranyksta, kai suvokiama, jog jokia praeities epocha negali būti suprantama grynai jos terminais, turint galvoje, kad istorija iš dalies visada yra dabarties istorija.

Su dabarties ir nuolatinio praeities perkainojimo sąvoka labai artimai susijusi genealogijos sąvoka. Genealogija – tai istorija, rašoma šiuolaikiniais interesais. Genealogija – tai istorija, rašoma remiantis esamo momento reikalavimais, ir, kaipo tokia, ji yra intervencija į esamąjį momentą. Taigi genealogija yra „efektyvi istorija" (Nietzsche), parašyta kaip šiuolaikinė intervencija.

Įkvėptas Bachelardo, Canguilhemo ir Cavaillès, Foucault pripažįsta, kad jeigu istorija visuomet yra genealogija ir intervencija, tai ir pažinimas bei supratimo būdai nuolat kinta. Epistemologija nagrinėja šiuos pasikeitimus kaip pažinimo produktų „gramatiką" ir atsiskleidžia mokslo, filosofijos, meno ir literatūros praktikose. Epistemologija taip pat yra materialių įvykių siejimo su mintimis ar idėjomis būdas. Kad tam tikra praktika įkūnija idėją, nėra akivaizdus dalykas; ši jungtis turi būti išryškinama per epistemologijos praktikas. Net ir vėlesniuose Foucault darbuose tai lieka svarbu, kaip matyti iš pateikiamo jo seksualumo istorijos fragmento:

> Minties... tuomet nereikia ieškoti vien teorinėse formuluotėse, tarkim, filosofijos ar mokslo; ji gali ir turi būti analizuojama visais kalbėjimo, darymo ar elgesio atvejais, kuriais tik reiškiasi ir veikia individas, kaip tyrimo subjektas, kaip etinis ar juridinis subjektas, kaip subjektas, sąmoningas savo ir kitų atžvilgiu.[4]

Kai dėl technologijos ar technikos, tokių svarbių vėlesniuose Foucault darbuose, įkvėpimo, regis, semtasi iš Mausso, nors Foucault raštuose vargu ar rastume kokią specifinę nuorodą į Maussą. Anot Mausso, iš esmės nėra žmogaus gyvenimo formų, ku-

rios nebūtų įtvirtintos pasikartojimu. Jis parodė, kad netgi spjaudymas tam tikra prasme yra technika. Taigi suprasti žmogaus veiksmus, Mausso manymu, technika yra svarbesnė, nei nenumatytos aplinkybės, o kūno technikas jis vadino „technologija be instrumento". Veiksmų atsikartojimas gali atrodyti kaip technika, kuri, kaipo tokia, vertinama kaip savaime suprantama, regis, jos niekada nereikėjo išmokti. Būtent analizuodamas valdžią Foucault stengėsi atskleisti nepripažintą veiksmų atsikartojamumą, kuris ir yra technikos ženklas. O gyvenimo pabaigoje Foucault ėmė kalbėti apie „aš" technologijas". Kaip technologija technikos gali būti perkeliamos į skirtingas praktikas, kaip rodo kūniškųjų disciplinų formos. O dabar apžvelkime keletą svarbiausių Foucault tekstų.

Didžiųjų Foucault tezių, apgintų 1961 m. gegužės mėn., pavadinimas – *Folie et déraison: Histoire dela à l'âge classique* – primena, jog klasikinis amžius – Descartes'o amžius – taip pat yra proto amžius. Pats Foucault stengiasi parodyti, kaip Descartes'as „Pirmojoje meditacijoje" pamišimą atskiria nuo hiperbolizuotos abejonės: Descartes'as gali abejoti viskuo, išskyrus savo paties protinę sveikatą. Foucault nori išsiaiškinti, ką Descartes'o laikais buvo galima laikyti pamišimu ir neprotingumu ir kodėl taip svarbu buvo juos atskirti. Arba, kaip būtų pasakyta vėlesnėje formuluotėje, jis norėjo ištirti, kaip buvo nustatoma riba tarp pamišimo ir proto. Taigi protas ir pamišimas yra pateikiami kaip istorinių procesų išdava; jie neegzistuoja kaip visuotinai objektyvios kategorijos. Kai kam toks požiūris atrodo pernelyg santykiškas. Jis taip pat suteikia galimybę aptarti istorinius įvykius daug sudėtingiau ir subtiliau.

Tiksliau, Foucault žymi punktyrą kelio, kaip pamišęs žmogus, nebuvęs ribojamas jokių institucijų iki 1600 m., septyniolikto amžiaus viduryje prisiima atskirto *par excellence* asmens statusą ir užima raupsuotojo padėtį. Penkioliktame amžiuje pamišėliai buvo klajotojai, kurie įamžinti Sébastiano Branto poemoje *Stulifera navis* („Kvailių laivas", 1947 m.) ir Hieronymous Boscho to paties pavadinimo paveiksle, nutapytame pagal Branto poemą. Negana to, pamišimo tema apskritai iškildavo literatūroje ir ikonografijoje, nes pamišę žmonės buvo laikomi tiesos, išminties ir kritikos esamai politinei situacijai šaltiniais. Renesanse pamišimui skiriama labai reikšminga vieta: tai „kalbos srities patirtis, patirtis, kuri žmogų priešina su savo moraline tiesa, su taisyklėmis, atitinkančiomis jo prigimtį ir tiesą"[5]. Pamišimas čia turi savąją proto formą ir suprantamas kaip bendrasis žmonių apibūdinimas. Beprotiškas protas ir protinga beprotybė galėjo egzistuoti greta.

Klasikiniais amžiais (septynioliktas ir aštuonioliktas amžiai) pamišimas redukuojamas į tylą; arba greičiau jis neturi savo balso, o tik painiai egzistuoja tokių tariamai antisocialių figūrų, kaip laisvamaniai, homoseksualai, pasileidėliai, ūžautojai ar žyniai, pavidalu. Tokie žmonės uždaromi į ligonines, pataisos namus ir kalėjimus. Panašiai septyniolikto ir aštuoniolikto amžių mintis apibrėžia įniršį – tiek nusikalstamą, tiek beprotišką elgesį – kaip „beprotybę". Tarp Renesanso ir klasikinių amžių keičiasi ne tik pamišėlio figūra, bet ir visuomenės elgesio su ja strategijos. Vis dar laukia tolimas kelias iki medicininės pamišimo koncepcijos. Iki devyniolikto amžiaus pamišimas, arba beprotybė, daugiau buvo policijos negu medicinos reikalas. Pamišę

žmonės nebuvo laikomi ligoniais. Taigi, tvirtina Foucault, nėra pagrindo tyrinėti protiškai nesveikų žmonių gydymo ištakų nei psichiatrijos, nei, bendresne prasme, medicinos istorijoje. Greičiau atsiskleidžia istorinis diskontinuumas: vienas – tarp Renesanso ir klasikinių amžių požiūrio į pamišimą, kai jis buvo laikomas neprotingumu arba nutylimas, ir kitas – tarp klasikinių amžių ir devyniolikto amžiaus, kai pamišimas buvo medikalizuojamas kaip protinė liga. Taigi pamišimo istorijoje dominuoja diskontinuumas (tarp epochų).

Nors pamišėliai buvo uždaromi nuo septyniolikto amžiaus pradžios (čia pagrindinis įvykis buvo *Hôpital général* susiformavimas 1656 m.) ir nors šiuolaikineje epochoje į beprotnamius palaipsniui atėjo medicina, kad gydytų psichikos ligonius, iš esmės beprotnamiai pasikeitė nuo aštuoniolikto amžiaus, nuo Tuke'o ir Pinelio, atėjusių su savo reformomis, laikų. Taigi medicina ir internavimas suartėjo ne dėl kažkokio didelio medicinos atradimo, bet dėl dviejų netiesiogiai susijusių veiksnių: Prancūzijos revoliucijos sukelto didesnio rūpinimosi asmens teisėmis ir beprotnamio persiformavimo iš išimtinai baudžiamosios institucijos į terapinių praktikų erdvę.

Kai aštuntame dešimtmetyje pradėjo slūgti struktūralistinio entuziazmo banga, diskurso vaidmuo Foucault darbuose tapo nebe toks ryškus, užleisdamas vietą „technologijai", susijusiai su galia ir kūnu. Dviejose pagrindinėse Foucault aštunto dešimtmečio knygose ryškėja du jo teorijos apie galią aspektai. Tai yra: galia, kaipo tokia, susijusi su pažinimu ir baudžiamu bei seksualiu kūnu, ir galia, suprantama atribojant ją nuo švietimo epochos filosofinio teisinio suvokimo, kur ji rėmėsi atstovaujamąja valdžia. Trumpai: galia nebetenka substancinio turinio; užuot buvusi pavaldi ir centralizuota, ji vertinama kaip technologija.

Disciplinuoti ir bausti pateikia du kaltinamųjų kūnų vaizdus: kankinamo ir viešai žalojamo karaliaus nužudymu kaltinamo Damienso kūno ir savo celėje esančio disciplinuoto kalinio kūno, kalinio, slapta grėsmingai sekamo. Kaip ir pamišimo istorijoje Foucault tvirtina, jog devynioliktame amžiuje neįmanoma išskirti kalėjimo, kaip pagrindinės legalios baudimo formos, atsiradimo iš kitų institucijų istorijos – tokių kaip armija, fabrikas ir mokykla, – kurie akcentavo kūno disciplinavimą realių arba suvokiamų priežiūros technikų pagalba. Kalėjimo atsiradimą lėmė ne gera valia ir reformuotojų humaniškumas ar įstatymų pokyčiai, bet disciplinuotos visuomenės atsiradimas ir ją lydintis naujas galios pasireiškimas.

Anot Foucault, galios, atsiradusios po aštuoniolikto amžiaus, pasireiškimo struktūrą geriausiai perteikia Jeremy'io Benthamo Panoptikumas. Jis leidžia daugybę žmonių laikyti nematomoje palyginti nedaugelio priežiūroje. Kaip ir pamišimas, legali bausmė turi kintamą ir nestabilią istoriją, kuri priklauso ne tik nuo to, kaip suvokiamas nusikaltėlis, bet ir nuo pokyčių, kylančių dėl atsirandančių institucijų, kurios prisideda formuojant individo pažinimą. Taip pažinimas susiejamas su galia, o kalėjimas tampa pažinimo įrankiu.

Pirmasis seksualumo istorijos tomas ir vėl galbūt daugiau teoriškai nagrinėja galios ir pažinimo ryšį. Čia teisinė filosofinė galios koncepcija – kuri galią laiko neišvengiamai represyvia, todėl negatyvia ir vengtina – pateikiama kaip priklausanti švietimo epochai. Dabar, sako Foucault, galia yra

pasklidusi visuomenėje (niekam nepriklauso) ir turi teigiamą poveikį. Jei atkakliai laikomasi teisinės galios kaip centralizuotos ir pavaldžios apibrėžimo, tai reiškia, kad karaliaus galva dar turi būti nukirsta. Kai tik galia netenka savarankiško turinio, lytiškumas tampa nebeslopinamas. Tuo tarpu istoriniai tyrimai rodo, jog išties yra buvęs lytiškumo ir seksualinės veiklos diskurso sprogimas. Taigi reikia skirti teorijas, aiškinančias istorinius įvykius, nuo pačių įvykių. Ir vėl skrupulingas genealoginis požiūris atskleidžia, jog teorijos – užuot aiškinusios praktikas – pačios yra praktikų, vykstančių atitinkamoje istorinėje epochoje, dalis.

Paskutiniai Foucault darbai iš seksualumo istorijos nukreipti į senovės Graikiją ir į tai, kaip seksualumas ten tapo visų praktikų (moralės, politikos, ekonomijos), formuojančių gamybą, valžią ir savirūpą, dalimi. Čia Foucault aiškiai domisi subjektyvumo istorija; tačiau naudojamas metodas – smulkmeniška tekstų analizė – primena *Daiktų tvarką*, kur subjektyvumas yra praktikų diskurso rezultatas. *Malonumo nauda* parodo, kaip malonumas (seksualinis ir kitoks), nors buvo teisėta graikų socialinės sistemos dalis, vis dėlto yra įtampos šaltinis – ypač socialinių santykių tarp aukštuomenės ir žemesniųjų klasių žaidime. Didžiausias malonumas išplaukia iš seksualinio savo socialinės padėties realizavimo; todėl malonumas nėra prasižengimo ar draudžiamo poelgio rezultatas, kaip tai turėtų atsitikti krikščionybėje, bet įkūnijamas santuoka.

Graikai taip pat siejo malonumą ir asmens laisvę su savikontrole pagal atitinkamai reguliuojamus santykius su kitais. *Rūpinimesi savimi* Foucault analizuoja savikontrolės sąvoką ir parodo, kaip daug pastangų dėjo graikai, kurdami įvairias taisyklių, kurios buvo taikomos daugeliui poelgių, tarp kurių ne paskutinę vietą užėmė ir seksualinis elgesys, sistemas. Be darbo su savimi – vedančio prie vis didesnės savikontrolės, – tiek malonumas, tiek tiesa tampa visai menkai prieinami. Nes gyvenime, kur dominuoja savirūpa, didesnį pavojų kelia ne nukrypimai, bet perteklius; problema yra ne nesantuokinis seksas, bet per daug sekso santuokoje.

Tokiu būdu Foucault istorija atskleidžia naują malonumo veidą: malonumas yra kontrolė ir disciplinuotumas, o ne ištvirkimas arba laisvi poelgiai. Seksualumo požiūriu graikiškasis pasaulis tampa diskontinualus krikščioniškajam, ir dar viena galiojanti nuostata sutriuškinama.

Pastabos

1 Michel Foucault, *Résumé des cours, 1970–1982*, Paris, Julliard, 1989, p. 10.
2 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, vert. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1968, skirsn. 1011, p. 523.
3 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, vert. iš prancūzų k., New York, Vintage Books, 1973, p. 387.
4 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, Įvadas, T. II, vert. William Smock, leidinyje Paul Rabinow (red.), *Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 334–335. Tai ankstesnės versijos vertimas, vėliau tapęs *The History of Sexuality* įvadu, T. II.
5 Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Paris, Gallimard: TEL, 1972, p. 39.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Bachelard, Braudel, Canguilhem, Cavaillès, Mauss, Nietzsche, Saussure

Svarbiausi Foucault darbai

Mental Illness and Psychology (1954 ir 1962), vert. Alan Sheridan, New York, Harper & Row, 1976
Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Plon, 1961
Histoire de la folie à l'âge classique, Paris, Gallimard, TEL, 1972

Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason (1961) (sutrumpinta), vert. Richard Howard, New York, Vintage/Random House, 1973
The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception (1963), vert. A. M. Sheridan-Smith, New York, Vintage Books, 1975
Raymond Roussel, Paris, Gallimard, 1963
The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences (1966), vert. iš prancūzų k., New York, Vintage, 1973
The Archaeology of Knowledge (1969), vert. A. M. Sheridan-Smith, London, Tavistock, 1974
„Orders of discourse" (1971), *Social Science Information*, 10, 2 (1971 balandis)
Discipline and Punish: The Birth of the Prison (1975), vert. Alan Sheridan, London, Allen Lane, 1977
The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction (1976), vert. Robert Hurley, London, Allen Lane, 1979
The History of Sexuality, Volume 2: The Use of Pleasure (1984), vert. Robert Hurley, New York, Pantheon, 1985
The History of Sexuality, Volume 3: The Care of the Self (1984), vert. Robert Hurley, New York, Pantheon, 1986

Papildomi šaltiniai

Cousins, Mark ir Hussain, Althar, *Michel Foucault*, London, Macmillan, 1984 (perleista 1990)
Dreyfus, Hubert L., ir Rabinow, Paul, *Michel Foucault: Beyond Stucturalism and Hermeneutics*, Brighton, Harvester Press, 1982
Martin, Luther H., Gutman, Huck ir Hutton, Patrick H., *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, London, Tavistock, 1988
Morris, Meaghan ir Patton, Paul, *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*, Sydney, Feral Publications, 1979
O'Farrell, Clare, *Foucault*, Basingstoke, Macmillan, 1990

Foucault vertimai į lietuvių kalbą

Diskurso tvarka: inauguracinė paskaita Collège de France, perskaityta 1970 metų gruodžio 2 dieną, iš prancūzų k. vertė Marius Daškus (ALK), Vilnius, Baltos lankos, 1998
Seksualumo istorija, vert. Nijolė Kašelionienė ir Renata Padalevičiūtė (ALK), Vilnius, Vaga, 1999
Disciplinuoti ir bausti: kalėjimo gimimas, iš prancūzų k. vert. Marius Daškus (ALK) Vilnius, Baltos lankos, 1998

EMMANUEL LEVINAS

Kadangi Annie Cohen-Solal biografijos apie Jeaną Paulą Sartre'ą herojus apie 1930 m. pajuto ryšį su fenomenologais, – „jis nusipirko paskutinę Emmanuelio Levino knygą *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, energingai ją vartė, nuolat atpažindamas jos puslapiuose savo paties mintis"[1]. Išeitų, kad žmogus, vėliau tapęs vienu iš įtakingiausių Prancūzijos filosofų, pats buvo skolingas fenomenologijos mokslininkui Emmanueliui Levinui. Tokią pat didelę įtaką Levinas turėjo vėlesnės kartos mąstytojams, tokiems kaip Blanchot, Derrida, Irigaray ir Lyotardui. Ypač šią kartą domino tai, ką Levinas mąstė apie Kito (*Autrui*) konceptą ir realybę. Etikoje, kaip toliau matysime, Levinas sakė labiausiai domėjęsis Kitu, kaip „pirminiu bet kokio veiksmo atžvilgiu"[2].

Levinas gimė 1906 m. Lietuvoje, Kauno žydų šeimoje. Kadangi jo tėvai ateitį siejo ne su lietuvių, o su rusų kalba ir literatūra, jaunasis Emmanuelis išmoko skaityti rusų ir hebrajų kalbomis. Dvidešimto amžiaus pradžioje Lietuva buvo Talmudo studijų centras, ir tai taip pat paliko pėdsaką Levino *oeuvre*, – jis pats aiškino Talmudą bei rašė žydų teologijos temomis. Kaip godų Dostojevskio, Tolstojaus, Puškino ir Gogolio skaitytoją, Leviną labai patraukė šių rašytojų keliamos etinės problemos, ypač atsakomybės už Kitą klausimas Dostojevskio kūriniuose. Levino galva, Dostojevskis ir

kiti didieji rusų rašytojai buvo geras pasirengimas analizuoti Platoną ir Kantą.

Būtent rusų rašytojų skaitymas ir atvedė Leviną 1923 m. į Prancūziją, į Strasbūrą, studijuoti filosofijos, vadovaujant Charles'ui Blondel ir Maurice'ui Pradines. Tuo metu labai įtakinga buvo Bergsono filosofija. Kaip tik todėl Bergsono trukmės teorija labai paveikė Leviną. Be to, Strasbūre Levinas susidraugavo su Maurice'u Blanchot, kuris supažindino jį su Prustu ir Valéry. Levino straipsnių serija apie Blanchot buvo išspausdinta 1975 m.

1928–1929 m. Levinas lankė Husserlio paskaitas Fribūre, taip pat jis skaitė Heideggerio *Būtį ir laiką*. Jo *doctorat de troisième cycle* tezių apie Husserlį knyga pasirodė 1930 m.; tai ta pati knyga, sužavėjusi Sartre'ą. Tais pačiais metais, kai buvo išspausdintos tezės, Levinas gavo Prancūzijos pilietybę. Todėl, kai prasidėjo Antrasis pasaulinis karas, jis buvo tinkamas mobilizuoti į karo tarnybą, kur tarnavo kaip rusų ir vokiečių kalbų vertėjas, kol 1940 m. pakliuvo į nelaisvę. Beveik visa Levino šeima, likusi Lietuvoje, buvo išžudyta nacių. Nelaisvės Vokietijoje metu Levinas pradėjo rašyti savo knygą *Egzistencija ir egzistuojantys*, kuri buvo išleista 1947 m.

Po karo Levinas tapo Ecole Normale Israélite Orientale direktoriumi. 1961 m. daktarinių tezių *Totalité et infini* publikacija suteikė jam galimybę gauti filosofijos profesoriaus postą Poitiers universitete. Vėliau 1967 m. jis buvo paskirtas į Paryžiaus Nantero universitetą, o paskui 1973 m. tapo filosofų vadovu Sorbonoje. Iš Sorbonos jis atsistatydino 1976 m.

Gerai išmanydamas Husserlio fenomenologiją, Levinas turėjo pagrindą smulkiai apmąstyti egzistencijos „duotybę", įkūnytą, pavyzdžiui, beasmene (anglų kalbos) veiksmažodžio būti forma – „there is", arba prancūzišku atitikmeniu *il y a*, arba (vokiečių kalba) *es gibt*. Šiam visų kasdieniškiausiam posakiui Levinas suteikia didelį posūkį, susiedamas jį su siaubu. „There is" yra beasmenis ir duotas; tai nei vidinis, nei išorinis; tai, sako Levinas, „grynas buvimo faktas"[3]. „There is" – būties duotybė (cf. *es gibt*) – yra nakties, daugiaprasmiškumo, neapibrėžtumo atitikmuo. „There is" pasiekia mintis ir visiškai neleidžia joms atsiskleisti, ar pats konceptas nukreipia jas bet kur; mintys nuslysta į transcendenciją ir iš tiesų nepaiso ego ir visų asmens simboliškumo formų. Būdamas toks, teigia Levinas, „*there is* šlamesys... yra siaubas". Ir Levinas tęsia, nurodydamas, kokiu būdu *there is* „įsiskverbia į naktį kaip neaiški grėsmė pačiai erdvei, praradusiai savo funkcijas saugoti objektus bei galėti pasiekti buvimą"[4]. Nors Levinas neleistų sau menkiausios psichoanalitinio aiškinimo užuominos, atrodo, tarsi „there is", kaip siaubas, būtų sąmonės trauma, stabdanti simboliškumų procesus. Tačiau taip pat neturime pamiršti, jog siaubas čia visada yra duotybė, jis yra neišvengiamas, kaip neišvengiamas buvimas. Taigi jo nereikia suprasti kaip Heideggerio nerimo dėl nebūties pripažinimo atitikmens. „Būti sąmoningam, vadinasi, būti atitrūkusiam nuo *there is*"[5]. Taip yra todėl, kad sąmonė turi persiformuoti į subjektyvumą, apibrėžtą racionalumu. Levinui rūpi kita šio racionalumo pusė, kuri nėra tiesiog iracionalumas ar neįvardijama tuštuma, o pozityvi jėga, kurios negalima atmesti. Galima pasakyti kitaip, subjektyvumas formuojasi pagal visuotinius Vakarų filosofijos principus; „there is" atitinkamai yra atsitiktinumas – dalis, neprieinama visuotinumui. Vai-

duokliška pamėklė, kurią matėme Shakespeare'o *Makbete,* yra Buvimas kaip „there is", ir būtent tai kelia siaubą Makbetui. Čia naktis, nusikaltimas, šmėkla ir siaubas eina kartu sudarydami buvimo šešėlį.

Kas būtent sudaro Levino projekto esmę, jeigu, kaip jis pats teigia, nei fenomenologinės nei psichoanalitinės priemonės netinka deramam siaubo kaip Buvimo, kaip Kitoniškumo* išaiškinimui? Atsakydami į šį klausimą, pažymėsime, kad nuo jo paskaitų Filosofijos koledže 1946–1947 m. apie laiką ir Kita iki jo vėlesnio darbo apie Dievą ir idėją jam rūpėjo kita kas – kitúmas**. Taigi laikas, kaip kitúmas, egzistencija, kaip kitúmas, kitas asmuo (*autrui*), kaip kitúmas, kalba, kaip kitúmas, ir Dievas, kaip kitúmas, – šie žodžiai rodo didelį projekto subtilumą ir ryžtą. Iš tikrųjų Levinas filosofijoje nori apeiti mintį. Jo trajektorija veda, kaip jis tvirtina, nuo ontologijos, epistemologijos ar proto į tašką, kuriame kitúmas visu savo „nuogumu" (brangus Levinui terminas) – atsiduria taške, kai galima pripažinti, jog jis neberedukuojamas.

Vakarų filosofijos transcendencijos nuostata prieštarauja sumanymui, kad transcendenciją suprastume kaip konceptualizuojamą, teoretizuojamą, vizualizuojamą, objektyvizuojamą – visuotinamą. Levinas, priešingai – transcendenciją naudoja kaip lūžį ir atsivėrimą Kitam, nepritardamas vakarietiškai tradicijai objektyvuojant ir visuotinant redukuoti Kitą į Tą patį. Dominuojant Tam pačiam, visuotinumas tampa minties tikslu. Visuotinis pagal apibrėžimą nepavaldus jokioms duotosioms konkrečioms aplinkybėms. Todėl jis yra bekūnis ir idealus. Laikantis bendrosios fenomenologinės krypties, tikslas yra sumažinti atotrūkį tarp minties ir įkūnijimo; arba – kaip Heideggerio atveju – tarp Buvimo ir egzistencijos.

Kitúmui suteikdamas tam tikrą pirmumą mąstančio subjekto atžvilgiu, Levinas, žinoma, susidūrė su prieštaravimu, tvirtinančiu, jog galiausiai, patinka tai kam ar ne, visuotinumo Kitas – mus kviečiantis kitúmas – neišvengiamai yra pačios Vakarų minties Kitas, Kitas, kuriam reikia suteikti koncepcijos formą ir suvisuotinti, Kitas, kurio reikia Vakarų minčiai. Vakarų minties Kitas neišvengiamai bus kita To paties versija – galiausiai formalus Kitas (Kito neigimas) ir visai netikras kitúmas. Feministės susiduria su panašiu prieštaravimu, teigdamos, kaip Irigaray, jog moteriškumas yra kitumas, apie kurį reikia galvoti nepriklausomai nuo patriarchalinės identitetų (= To paties) tvarkos. Įdomu, kad 1985 m. interviu Levinas nurodo, jog rašydamas savo paskaitas *Laikas ir Kitas*, išleistas 1948 m., jis manė, kad moteriškumas buvo jo ieškomo kitúmo modalumas.[6] Pažinimas taip pat, pripažįsta Levinas, atkartoja To paties ir Kito santykius, kuriuose Kitas pereina į To paties tvarką.[7] Nepaisant to, Levinas vis ieško, kaip pateikti filosofijos neredukuojamą Kitą, Kitą, kuris To paties tvarkai iš tiesų būtų svetimas. Be abejonės, čia reikėtų stabtelėti ties sąvokos „ieško" atgarsiu; nes tai, ką iš tikrųjų pateikia Levinas, yra jo ieškojimo, kaip pateikti Kitą suprantamai, ne idealistine kalba, pėdsakai.

Pats Levinas niekada nesiliovė akcentavęs, jog Kitas atsiranda dėl santykio su kitais, o ne betarpiškai dėl dėsnio visuotinumo. Šis santykis yra unikalus etinės atsakomybės santykis. Etika yra praktinis santykis vieno su kitu – šis santykis yra pirminis

* *Otherness.*
** *Alterity.*

ontologijos atžvilgiu. Absoliučiai Kitas yra kitas žmogus (*autrui*). Kitas, tęsia Levinas, yra „nuoguma". Tai nėra ta nuoguma, kuri atsiranda apsinuoginant; greičiau, sako Levinas, tikroji nuoguma yra (Kito) veidas, kaip įkyri epifanija; tai veidas, ateinantis pas mus iš šalies. „Veidas *yra* pats iš savęs, o ne iš sistemos."[8] Be to, Kitas yra beribis man tiek, kiek jis ar ji sukelia vidinį lūžį kaip sau tapati esybė. Aš pateikiu save *kitam* netgi daugiau negu pats sau. Kito nuogumas iš esmės kaip išorė, nesuvokiama ontologiškai, numato, jog tarp Aš ir Kitas egzistuoja asimetriški santykiai; kitais žodžiais tariant, jie išvengia tarpsubjektyvumo simetrijos, kuri idealizmo taip griežtai įvardyta. Levinas asimetriją lygina su negrįžtamu laiku – laiku, kurio neatspindi laikrodžiai, tačiau kuris nukreipia į vidinę laiko patirtį, užfiksuotą Bergsono „trukmės" sąvoka.

Labiausiai Leviną dominanti laiko dimensija yra ateitis. Priešingai negu praeities, ateities negalima taip lengvai perkelti į kitą dabartį. Be to, ateitis yra tai, kuo dabartis skiriasi nuo savęs pačios: tai ateitis, kaip absoliučiai nauja ir absoliučiai Kita ateitis. Ateitis yra laikas neturintis koncepto.

Intriguojantis Levino kitūmo filosofijos aspektas susijęs su kalba. Levinas vertina kalbą, kaip labiausiai veikiamą idealizmo ir To paties tvarkos, tačiau iš tikrųjų kalba jam yra etikos pagrindas, nes ji suteikia žmonėms tarpusavio ryšių galimybę. Signifikantas čia niekada nedalyvauja pilnai. Signifikantas, kaipo toks, tampa atsivėrimu Kitam. Nors kalba yra formali struktūra, Levino manymu, ją galima apibrėžti kaip galimą atotrūkį nuo reprezentacijos ir totalinio To paties tvarkos impulso. Norėdamas išskirti šį momentą, Levinas signifikaciją apskritai apibrėžia kaip begalybę – t.y. kaip kita ko egzistenciją. Iš dalies Levino požiūris įdomus čia dėl jo įžvalgos, jog kalbos negalima paversti logikos arba reprezentacijos sistema. Panašiai kaip ateitis, begalybė ir veidas, kalba tampa išplėstine Dievo manifestacija. Tai Kito, kalbančio per mane, nustebimas – Kito kalbėjimas per mane leidžia man tapti savimi kalboje; kitaip sakant, kalbos dėka Kitas suteikia man galimybę turėti identitetą.

Levinas sako, kad per kitūmo veidą pasiekiamas Dievas:

> Veidas „signifikuoja" iš anapus ne kaip indeksas ir ne kaip simbolis, o būtent ir nekintamai kaip *mane kviečiantis* veidas. Jis signifikuoja *į Dievą* (*à Dieu*) ne kaip ženklas, bet kaip klausimas man, tarsi aš būčiau kviečiamas ar pašauktas, o tai yra – pažadintas arba pateiktas, kaip aš pats.[9]

Vėlesniame savo darbe Levinas dar atkakliau lygina Dievą su begalybe. Atrodytų, lyg teologija prisiima Vakarų filosofinį požiūrį, siekdama užtikrinti, kad kitūmas dar kartą randa savo vietą anapus ontologijos.

Pabrėždamas praktinę etikos, atskirtos nuo ontologijos, svarbą, Levinas iškerta naują proskyną filosofijoje. Filosofijoje? Galbūt tai klausimas, kurį reikėtų pateikti tam, kas atskleidė proto solipsizmą ir parodė, kad ankstesnės subjekto filosofijos kitūmą perkėlė į To paties tvarką. Dar vienas klausimas būtų toks: kaip Levinas, Husserlio ir Heideggerio aiškintojas, turi būti suprantamas žinant, kad jis kalba aiškiai apie filosofijos istoriją, tačiau stengiasi nuo jos pabėgti – net jei tiesa, kad savo raštuose jis akivaizdžiai juda teologijos link? Anot Levino, kalbant apie filosofijos istoriją, regis, reiškia, kad pati tradicija, kuriai metamas

iššūkis, turi iki šiol neįtarto lankstumo, kaip kad kalba turi iki šiol netikėtų galimybių, kurias pats Levinas parodo. Kitaip sakant, Levinas, ko gero, taikliai pastebėjo, jog filosofijos negalima suvesti į ontologiją.

Pastabos

1 Annie Cohen-Solal, *Sartre: A Life*, vert. Anna Cancogni, New York, Pantheon Books, 1987, p. 91.

2 Emmanuel Levinas, „Ethics and politics" (Levinas diskutuoja su Alain Finkielkraut), vert. Jonathan Romney leidinyje Sean Hand (red.), *The Levinas Reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1989, p. 290.

3 Emmanuel Levinas, „There is: Existence without existents", vert., Alphonso Lingis leidinyje Hand (red.), *The Levinas Reader*, p. 31.

4 ibid., p. 32.

5 ibid.

6 Emmanuel Levinas, „Intretien" [baigtas 1985 vasarį] leidinyje Jean-Christophe Aeschlimann (red.), *Répondre d'autrui Emmanuel Lévinas*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, Collection, *Langages*, 1989, p. 10.

7 Emmanuel Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 12.

8 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p. 47.

9 Emmanuel Levinas, „Beyond intentionality", vert. Kathleen McLaughlin leidinyje Alan Montefiore (red.), *Philosophy in France in France Today*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 112.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Blanchot, Derrida, Irigaray, Lyotard

Svarbiausi Levino darbai

The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology (1930) (Egzistencinės filosofijos studijos), vert. Andre Orianne, Evanston, Northwestern University, 1985

Existence and Existents (1947), vert. A. Lingis, Kluwer Academic Publishers, 1978

Time and the Other (1948), vert. Richard Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1990

Totality and Infinity (1961), vert. A. Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1987

Difficult Freedom: Essays on Judaism (1963), vert. Sean Hand, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1991

Otherwise than Being, or Beyond Essence (1974), vert. Alphonso Lingis, Kluwer Academic Publishers, Martinus Nijhoff Philosophy texts, 1981

Sur Maurice Blanchot, Montpellier, Fata Morgana, 1975

Nine Talmudic Readings by Emmanuel Levinas (1977), vert. Annette Aronowicz, Bloomington, Indiana University Press, 1990

Ethics and Infinity (1982), vert. Richard Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985

Transcendance et intelligibilité, Genève, Labor et Fides, 1984

Collected Philosophical Papers, red. A. Lingis, Kluwer Academic Publishers, 1987

Outside the Subject (1987), Stanford, California, Stanford University Press, 1993

The Levinas Reader, red. Sean Hand, Oxford, Basil Blackwell, 1989. Sudaryta iš Levino darbų apie egzistenciją, etiką, estetiką, religiją ir politiką

Papildomi šaltiniai

Bernasconi, Robert, „Levinas face to face – with Hegel", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 13, 3 (1982), p. 267–276

Gans, Steven, „Ethics or ontology?", *Philosophy Today*, 16, 2 (1972), p. 117–121

Libertson, Joseph, *Proximity, Levinas, Blanchot, Bataille and Communication*, The Hague, Paris, Martinus Nijhoff, 1982

Lingis, Alphonso, *Libido: the French Existential Theories*, Bloomingston, Illinois, Indiana University Press, 1985, p. 58–73 ir 103–120

Lyotard, Jean-François, „Jewish Oedipus" leidinyje *Driftworks*, New York, Semiotext(e), 1984, p. 35–55

Levino vertimai į lietuvių kalbą

Etika ir begalybė: pokalbiai su Philipp'u Nemo, iš prancūzų k. vertė Arūnas Sverdiolas (ALK), Vilnius, Baltos lankos, 1994

Apie Dievą, ateinantį į mąstymą, iš prancūzų k. vert. Agnė Judžentytė, Nijolė Keršytė, Regina Matuzevičiūtė, Aušra Pažėraitė (ALK), Vilnius, Aidai, 2001

SEMIOTIKA

Semiotika yra ženklų ir signifikacijų teorija ir analizė. Tokie semiotikai, kaip ankstyvasis Barthes'as, socialinį ir kultūrinį gyvenimą suprato kaip signifikacijas ir todėl ne kaip būtinąją objektų prigimtį. Jeanas Baudrillard'as savo knygoje *Objektų sistemos* atgaivina šį požiūrį. Remiantis semiotiniu požiūriu, pagrįstu Saussure'o lingvistika, socialinis gyvenimas tampa kova dėl prestižo ir statuso; arba tiksliau jis tampa tos kovos ženklu. Semiotika taip pat tiria, kokiu *būdu* ženklai signifikuoja – įprastuose literatūros tekstuose ir teisės dokumentuose ar reklamoje ir kūniškajame elgesyje.

ROLAND BARTHES

Rolandas Barthes'as gimė Šerbūre 1915 m. Vos po metų jo tėvas žuvo mūšyje Šiaurės jūroje, taigi sūnų augino motina, o periodiškai – seneliai. Prieš mokydamasis pradinėje ir vidurinėje mokyklose Paryžiuje, Barthes'as leido vaikystę Bayonne, Prancūzijos pietvakariuose. Tarp 1934 ir 1947 m. jį kamavo įvairios tuberkuliozės apraiškos. Būtent tais laikotarpiais, kai būdavo priverstas gydytis, jis godžiai skaitė ir išspausdino savo pirmuosius straipsnius apie André Gide'ą. Barthes'as dėstė Rumunijoje ir Egipte, kur susipažino su A. J. Greimu, o vėliau Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, o 1977 m. Barthes'ą paskyrė į Collège de France. Jis mirė 1980 m.

Tokie paprasti biografijos faktai neretai suteikdavo medžiagos psichokritikams aiškinti giluminius (pasąmoninius) rašytojo *oeuvre* aspektus. Barthes'as, beje, pats imasi jų ir naudoja kaip žaliavą savo rašiniams ir netgi stiliui. Taip yra dviejose knygose, kurias jis parašė gyvenimo pabaigoje: *Rolandas Barthes'as pagal Rolandą Barthes'ą* ir *Skaidrioji kamera: apmąstymai apie fotografiją*. Ši žaliava yra kaip raktas; nes Barthes'as jokia prasme netampa tradiciniu biografu. Tiesiog jis beletrizuoja savo gyvenimą, įvesdamas trečiąjį asmenį, kuris (paprastai) siejamas su juo pačiu, ir – panašiai kaip Joyce'as – atskleidžia gyvenimo gilumas per kasdieninės patirties „duoną". Minėtoje esė apie fotografiją jis rašo, pvz., apie savo motinos nuotrauką ir kad jis atrado savo motinos veidą – veidą, kurį mylėjo, – nuotraukoje: „Fotografija buvo labai sena. Kraštai nušiurę nuo klijavimo į albumą, sepijos atspaudas išblukęs"[1]. Galų gale jis sako: „tyrinėdamas mažą mergaitę, galiausiai aš atradau savo motiną"[2]. Tuomet jam ausyse suskamba iliuzijas sklaidantis Godardo balsas: „Tai ne tikrasis vaizdas, o tik atvaizdas."[3] Savo nelaimei Barthes'as norėtų tikrojo vaizdo.

Toks „asmeniškas" stilius, būdingas vėlyvajam Barthes'ui, įteisino jį, semiotiką ir literatūros kritiką, kaip tikrą rašytoją. Barthes'as, kaip pats sako, rašo „romaną be romano". Iš tiesų, be jo teorijų apie rašymą ar signifikaciją, vargu ar tai gali būti tikrasis jo originalumo pagrindas. *Įsimylėjėlio diskurse* Barthes'as sako, jog „mes nežinome, kas kalba; kalba tekstas, ir tiek"[4]. Šiandien įsimylėjėlio diskursas tegali būti vienatvės reikalas; jis neturi tikslaus subjekto ir gali būti sukeltas „tūkstančio subjektų". Įsimylėjėlio diskursas, kaip romano atitikmuo, tampa įsimylėjėlio diskurso konstravimo diskursu: grynuoju balsų audiniu, tariančiu tai, kas būtų sakoma arba ką galima būtų pasakyti, jei naratyvas vyktų.

Rolando Barthes'o darbai reikšmingi savo įvairove. Jie apima semiotinę teoriją, literatūros kritikos esė, Jules'io Michelet istorinių rašinių pristatymą jų įkyrių idėjų terminais, psichobiografinę Racine'o studiją, kuri supykdė tam tikrus prancūzų literatūrinių viršūnių sluoksnius, taip pat „asmeniškus" darbus apie teksto malonumus, meilę ir fotografiją.

Ankstyvojo Barthes'o analizės ir kritikos taikinys buvo buržuazinė kultūra ir visuomenė, tačiau tam tikras stiliaus rafinuotumas jau buvo pastebimas. Tai geriausiai patvirtina *Mitologijos* (1957). Čia refleksiniam, neįprastam dėl savo pritaikymo pasekmių tiriančiojo žvilgsniui kasdienybės vaizdai ir reklaminiai pranešimai, pramogos, literatūrinė ir populiarioji kultūra, vartotojiškos prekės įgyja subjekto statusą. Kartais Bart-

hes'o *Mitologijų* proza dėl savo ypatybės derinti švelnumą ir rūpestingumą su kritiniu aštrumu atrodo panaši į Walterio Benjamino. Tačiau, priešingai negu Benjaminas, Barthes'as niekada nebuvo nei tikrasis marksistinis filosofas, nei religijos įkvėptas kultūros kritikas. Šeštą ir septintą dešimtmečiais jis yra semiotikas, kuris vertina kalbą, naudodamasis Saussure'o ženklų teorijos modeliu kaip pagrindu suprasti socialinio ir kultūrinio gyvenimo struktūrą.

Kylantis semiotikas formuluoja mito teoriją, kuri padeda suprasti tai, kas rašoma *Mitologijose*. Šiandien mitas, sako Barthes'as, yra pranešimas – ne koncepcija, mintis ar objektas. Dar tiksliau mitas apibrėžiamas „tuo, kaip jis ištaria savo pranešimą"; todėl jis greičiau yra „kalbėjimo" (*parole*), o ne „kalbos" (*langue*) produktas. Ideologijai svarbiausia yra tai, kas pasakyta, ir ji slepia. Mitui svarbiausia tai, kaip sakoma tai, kas sakoma, ir jis iškreipia. Iš tikrųjų mitas „nėra nei melas, nei išpažintis: tai yra kaitymas"[5]. Todėl Barthes'o pavyzdyje, paimtame iš *Paris-Match* viršelio, negras, saliutuojantis Prancūzijos vėliavai, daugeliui mito skaitytojų tampa „pačia Prancūzijos imperializmo *esatimi*". Barthes'as tvirtina: kadangi mitas nieko neslepia, jo veiksmingumas yra užtikrintas: jo atskleidžiamoji galia būtent ir yra iškreipimas. Mitas yra tarsi vidury baltos dienos vykstantis skandalas. Būti mitų skaitytoju – priešingai negu mitų produkuotoju arba juos aiškinančiu mitologu – reiškia suprasti pranešimą pagal jo tikrąją vertę. Tiesą sakant, mitas praneša, kad nėra skirtumo tarp signifikanto (negras, saliutuojantis Prancūzijos vėliavai) ir signifikato (Prancūzijos imperializmas). Trumpai sakant, mito pranešimo nereikia aiškinti, interpretuoti ar demistifikuoti. Kaip aiškina Barthes'as, skaityti piešinį kaip (skaidrų) simbolį reiškia nepripažinti jo, kaip piešinio, realybės; jeigu mito ideologija akivaizdi, tuomet jis tampa neveiksmingas kaip mitas. Priešingai, kad mitas būtų mitas, jis turi atrodyti visiškai natūralus.

Nepaisant tokio mito aiškinimo, sunkumai aiškinantis projekto giliamintiškumą kyla dėl projekto pretenzijų atskirti mitą tiek nuo ideologijos, tiek nuo ženklų sistemos, kurią reikia interpretuoti. Nors, viena vertus, Barthes'o įžvalgumą suteikti mitui natūraliosios kalbos *sui generis* statusą komentatoriai dažnai apeina, vis dėlto svarbu žinoti, kodėl tai reikšminga, jei, kita vertus, mito veiksmingumas priklauso nuo jo neaiškumo.

Rašymo analizė ir praktika, prasidedanti *Nuliniu rašymo laipsniu* (1953), labiau paaiškina nerimą, atsiradusį *Mitologijose*. Susitelkiama ties teiginiais, jog kalba yra santykiškai autonomiška sistema, o literatūrinis tekstas, – užuot buvęs ideologijos perteikėjas arba politinio veiksmo ženklas, arba ir socialinių vertybių raiška, arba galiausiai komunikacijos priemonė – yra neįžvelgiamas ir nenatūralus. Anot Barthes'o, buržuazinę epochą, kultūrine prasme apibrėžia kalbos neįžvelgiamumo neigimas ir ideologijos, kuri paremta sąvoka, kad tikras menas yra tikroviškas, diegimas. Nulinis rašymo laipsnis, priešingai – yra tokia forma, kuri per savo (stilistinį) neutralumą galų gale patraukia dėmesį į save. Žinoma, *Nouveau Roman* rašymas (pradėtas Camus) yra šios formos pavyzdys; beje, netrunka paaiškėti, kodėl šis stiliaus neutralumas, Barthes'o teigimu, virsta neutraliu stiliumi. Tai yra tam tikru istoriniu momentu (Europa po Antrojo pasaulinio karo) jo dėka paaiškėja, kad stilius dominuoja bet kokia-

me rašyme; stilius įrodo, jog rašymas nėra natūralus ir kad natūralizmas yra ideologija. Taigi, jeigu mitas yra natūralizavimo būdas *par exellence* – kaip perša *Mitologijos*, – mitas galų gale kažką slepia: savo giluminį ideologinį pagrindą.

Svari Barthes'o 1964 m.[6] studija apie naratyvus tęsia semiotiko misiją, perskaitydama šešto dešimtmečio veikaluose natūralumo kodus, matomus tarp eilučių. Naudodamas Jameso Bondo istoriją, kaip mokomąjį tekstą, Barthes'as analizuoja elementus, kurie yra struktūriškai būtini (kalba, funkcijos, veiksmai, pasakojimas, naratyvas), kad naratyvas atsiskleistų lyg ir *nebūdamas* kodų konvencijos rezultatas. Būdinga, jog buržuazinė visuomenė neigia kodų egzistavimą; jai reikia „ženklų, kurie neatrodo kaip ženklai“. Tačiau struktūrinei teksto analizei reikia formalizacijos laipsnio, kurį Barthes'as linkęs atmesti. Priešingai, negu tokie teoretikai, kaip Greimas, Barthes'as skaitytoją visuomet pritrenkia savo rašinių laisve ir neformalumu. Nors tokiuose jo darbuose, kaip *Mados sistema,* pasirodo lingvistinės sąvokos, diagramos ir skaičiai, Barthes'as nebuvo laimingas dėl tokio nuopuolio į „mokslingumą“ ir išspausdino savo knygą apie madą (kuri pirmiausia buvo numatyta kaip daktaro tezės) tik draugų ir kolegų įkalbėtas. Tačiau būtent *Mados sistemoje* Barthes'as atskleidžia daugelį struktūrinių arba semiotinių požiūrio į socialinių fenomenų analizę aspektų. Kaip paaiškėja, semiotika kitaip negu sociologija tyrinėja kolektyvines apraiškas, o ne realijas, į kurias jos nukreiptos. Struktūrinis požiūris savo ruožtu stengiasi mažinti reiškinių įvairovę iki bendriausios funkcijos. Semiotika, kurią įkvėpė Saussure'as, išlieka gyvybinga grynai dėl savo signifikacinio aspekto. Iš tikrųjų jai dažnai užkraunamas tam tikros srities, tarkim, mados kalbos (*langue*), atskleidimas. Todėl Barthes'as panaudoja visas lingvistinės teorijos galimybes – ypač kalbos, kaip diferencinės sistemos, – kad savo mados studijoje išskirtų mados kalbą (*langue*).

Tačiau pagrindinė *Mados sistemos* dalis yra diskursas apie metodą, nes mada nėra joks realus objektas, kurį galima būtų laisvai pavaizduoti ar aptarti. Mada greičiau yra tų objektų ar jų aptarimo būdų savastis. Siekdamas palengvinti analizę, Barthes'as susiaurina jos sritį: ją sudarys tokie rašytiniai ženklai apie moterų rengimosi madą, kurie pasirodė dviejuose mados žurnaluose tarp 1958 m. birželio ir 1959 m. birželio. Sudėtinga yra tai, kad apie madą niekados tiesiogiai nerašoma, ji tik konotuojama. Nes mados sistema visuomet reiškia, jog daiktai (apranga) yra natūrali arba funkcinė duotybė: todėl kai kurie batai yra „idealūs vaikščioti“, o kiti yra pagaminti „ypatingoms progoms...“ Rašymas apie madą nukreiptas į drabužius, o ne į madą. Jeigu rašymas apie madą turi signifikatą (konkretų daiktą), aišku, jog tai – ne mada. Iš tikrųjų mados kalba tampa akivaizdi tik tada, kai remiamasi santykiu tarp signifikanto ir signifikanto, o ne (arbitraliu) santykiu tarp signifikanto ir signifikato. Signifikanto–signifikanto santykis reiškia aprangos ženklą. Barthes'as savo studiją nukreipia keliomis kryptimis, ir visos jos susijusios su signifikacijos prigimtimi. Po metodologinių svarstymų jis imasi aprangos kodų struktūros tokiais aspektais: mados signifikantas – kai reikšmė atsiranda iš santykio tarp objekto (e.g., megztinio), jo papildinio (e.g., apykaklės) ir kintamojo (atvira) – ir mados signifikatas: išorinis mados objekto konteks-

tas (e.g., „bikini = vasara"). Beje, mados ženklas nėra paprasta signifikanto ir signifikato kombinacija, nes mada visada konotuojama ir niekada nedenotuojama. Mados ženklas yra pati save rašanti mada, kuri, kaip sako Barthes'as, „yra tautologija", nes mada yra *madingas* apsirengimas tik tam tikru laikotarpiu"[7].

Trečiojoje *Mados sistemos* dalyje Barthes'as nagrinėja retorinę mados sistemą. Sistema apima „rengimosi kodo visumą". Kitaip tariant, per aprangos kodą, t.y. per retorinę sistemą, nagrinėjama signifikanto, signifikato ir ženklo prigimtis. Aprangos kodo signifikanto retorika atveria poetinę dimensiją, kadangi vaizduojama apranga neturi demonstruojamos gamybinės vertės. Signifikato retorika susijusi su mados pasauliu – tam tikros rūšies vaizduojamu „romano" pasauliu. Galiausiai ženklo retorika yra lygiavertė mados racionalizavimui: madingų drabužių aprašymas keičiamas kažkuo būtinu, nes tai natūraliai atitinka jos tikslą (e.g., vakarinis drabužis) ir natūraliai atitinka savo tikslą, nes tai būtina.

Vėlesnėje Barthes'o knygoje *S/Z* analizuojamas Balzako apsakymas „Saracėnas" ir mėginama atskleisti, kaip veikia naratyvo kodai realistiniame tekste. Barthes'as įrodinėja, jog „Saracėnas" yra išaustas iš natūralizavimo kodų, o natūralizavimo procesas panašus į mados ženklų retoriką. Barthes'as dirba su penkiais kodais: hermeneutiniu (enigmos pateikimas); semantiniu (konotacinė reikšmė); simboliniu; proairetiniu (veiksmų logika) ir gnominiu, arba kultūriniu, kuris sužadina tam tikrą žinojimą. Barthes'as ne tiek siekia konstruoti itin formalią naratyvo elementų klasifikacijos sistemą, kiek parodyti, jog labiausiai tikėtini veiksmai, įtikinamiausios smulkmenos arba labiausiai intriguojančios enigmos yra daugiau išradingumo, o ne realybės imitacijos produktai.

Išanalizavęs Sade'ą, Fourier ir Loyolą, kaip „Logotetus" bei „kalbų" išradėjus, *Sade, Furjė, Lojole* – pratybose, primenančiose mados „kalbą" (*langue*), – Barthes'as *Teksto malonume* rašo apie malonumą ir skaitymą. Šiame darbe jau yra būsimų fragmentiškų, suasmenintų, suliteratūrintų kūrinių nuojauta. Teksto malonumas „yra susijęs su savidara, su subjekto, pasitikinčio savo patogumo, ekspansyvumo bei pasitenkinimo vertybėmis"[8]. Toks malonumas, būdingas skaitomam tekstui, yra kontrastas *jouissance* (džiaugsmo, palaimos, užsimiršimo) tekstui. Malonumo tekstas dažnai yra ypač delikatus ir rafinuotas, o poetinis *jouissance* tekstas, priešingai – dažnai yra nepaskaitomas. Paties Barthes'o tekstai nuo 1973 m. ir vėliau gali būti apibūdinami šios malonumo koncepcijos terminais. Taigi Barthes'as, kaip malonumo rašytojas, išdistiliavo kitų kalbą (*langue*), o paskui davė valią savajai – jam vienam būdingai. Nuo to momento, kai tapo kritiku iš baimės, kad nebegalės rašyti (būtent fikcijų), Barthes'as ne tik tapo puikiu rašytoju, bet ir nutrynė ribą tarp kritikos ir (poetinio) rašymo.

Pastabos

1 Roland Barthes, *Camera Lucida: Reflections on Photography*, vert. Richard Howard, London, Vintage, 1993, p. 67.
2 ibid., p. 69.
3 ibid., p. 70.
4 Roland Barthes, *A Lover's Discourse*, vert. Richard Howard, New York, Hill & Wang, 1978 (6 leid., 1984), p. 112.
5 Roland Barthes, *Mythologies*, vert. Anette Lavers, St Albans, Herts, Paladin, 1973, p. 129.
6 Roland Barthes, „Introduction à l'analyse structurale des récits", *Communications*, 8 (1966), p. 1–

27. Anglų kalba „Introduction to the structural analysis of narratives“ (1964) leidinyje *Image-Music-Text*, vert. Stephen Heath, Glasgow, Fontana/Collins, 2 pakartotinis leid., 1979, p. 79–124.
7 Roland Barthes, *The Fashion System*, vert. Matthew Ward & Richard Howard, New York, Hill and Wang, 1983 (2 leid., 1984), p. 220, pastaba 16.
8 Roland Barthes, *The Grain of the Voice. Interviews 1962–1980*, vert. Linda Coverdale, New York, Hill & Wang, 1985, p. 206. Pataisytas vertimas.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Benjamin, Eco, Genette, Greimas, Saussure, Todorov

Svarbiausi Barthes'o darbai

Writing Degree Zero (1953), vert. Annette Lavers ir Colin Smith, New York, Hill & Wang, 2 leid., 1977
Michelet (1954), vert. Richard Howard, Oxford, Basil Blackwell, 1987
Mythologies (1957), vert. Annette Lavers, St Albans, Herts, Paladin, 1973
Critical Essays (1964), vert. Richard Howard, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1972
„Introduction to the structural analysis of narratives“ (1964) leidinyje *Image-Music-Text*, vert. Sthepen Heath, Glasgow, Fontana/Collins, 2 pakartotinis leid., 1979
Elements of Semiology (1964), vert. Annette Lavers ir Colin Smith, Mew York, Hill & Wang, 2 leid., 1977
Criticism and Truth (1966), vert. Katrine Pilcher Keuneman, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987
The Fashion System (1967), vert. Matthew Ward ir Richard Howard, New York, Hill & Wang, 1983, antras leidimas, 1984
S/Z (1970), vert. Richard Miller, New York, Hill & Wang, 1974
The Empire of Signs (1970), vert. Richard Howard, New York, Hill & Wang, 4 leidimas, 1986
Sade, Fourier, Loyola (1971), vert. Richard Howard, New York, Hill& Wang, 1976
The Pleasure of the Text (1973), vert. Richard Miller, New York, Hill & Wang, 1975
Roland Barthes by Roland Barthes (1975), vert. Richard Howard, New York, Hill & Wang, 1977
A Lover's Discourse: Fragments (1977), vert. Richard Howard, New York, Hill & Wang, 6 leid., 1984
Camera Lucida: Reflections on Photography (1980), vert. Richard Howard, London, Vintage, 1993
The Grain of the Voice: Interviews 1962–1980 (1981), vert. Linda Coverdale, New York, Hill & Wang, 1985
The Responsibility of Forms (1982), vert. Richard Howard, New York, Hill & Wang, 1985

Papildomi šaltiniai

Culler, Jonathan, *Roland Barthes*, New York, Oxford University press, 1983
Lavers, Annette, *Roland Barthes: Structuralism and After*, Harvard, Harvard University Press, 1982
Moriarty, Michael, *Roland Barthes*, Cambridge, Polity Press, 1991

Barthes'o vertimai į lietuvių kalbą

Teksto malonumas, sudarytoja G. Baužytė-Čepinskienė, Vilnius, Vaga, 1991

UMBERTO ECO

Umberto Eco žinomas visame pasaulyje dėl savo dviejų romanų – *Rožės vardas*[1] ir *Fuko švytuoklė*.[2] Abu darbai turi aliuzijų tiek į šiuolaikines ir ankstesnes ženklų teorijas, tiek ir į gausybę mokslinių veikalų (ypač iš viduramžių epochos) bei kitų tekstų (į Šerloką Holmsą *Rožės varde* ir *Corpus Hermetikum Fuko švytuoklėje*).

Eco gimė 1932 m. Piedmonte, Italijoje. Prieš tapdamas semiotiku studijavo filosofiją, gilindamasis į viduramžių filosofijos ir estetikos teorijas. Jo tezės Turino universitete apie Tomo Akviniečio estetiką buvo išspausdintos 1956 m., kai jam buvo 24-eri. Po trejų metų Eco prisidėjo prie keturių tomų estetikos istorijos vadovo, parašydamas skyrių „Sviluppo dell'estetica medievale“ („Viduramžių estetikos raida“). 1986 m. pasirodė šio ilgo skyriaus vertimas į anglų kalbą, pavadintas *Viduramžių menas ir grožis*.

Jau minėjome, jog jo erudicija buvo labai veiksminga fikcijai, bet ar ji turi realų ryšį su jo semiotikos darbais? Galima atsakyti teigiamai dėl dviejų priežasčių. Pirma, kaip pastebėjo Todorovas ir kiti, Tomo Akviniečio laikmetis taip pat yra atskiras skirsnis ženklų teorijos istorijoje. Čia savo žymę paliko ir Aristotelis, kuris turėjo įtakos „Angeliškajam daktarui", ir Eco pripažįsta, kad tai galioja ir šiuolaikinei semiotikai – tokiai, kaip metaforos teorija.[3] Antra, kaip viduramžių specialistas, Eco žavėjosi Jameso Joyce'o raštais, kur galima rasti laisvų nuorodų į Akvinietį, Aristotelį, Dantę, viduramžių bestiarus ir retoriką.

Susidomėjimas Joyce'u atsispindi Eco „smalsumo" ir „susidomėjimo" moderniu pasauliu ir modernizmu, kaip kultūriniu ir istoriniu fenomenu, kontekste. Taip Joyce'as nutiesia tiltą tarp Eco mokslinės aistros tyrinėti jau buvusį laiką (nors jis gali būti vis sugrįžtantis[4]) ir empirinio čia ir dabar esančio pasaulio – pasaulio, sudėtingo ir įvairaus: polifoniško ir atviro pasaulio. Šiuos du Eco intelektinės srities polius galima geriau įsivaizduoti žinant, kad tais pačiais metais, kai jis publikavo savo skyrių apie viduramžių estetiką, jo vardu pasirodė straipsnis, pavadintas „L'opera in movimento e la conscienza dell'epoca" („Atviro darbo poetika"), kuriame nagrinėjama, kaip šiuolaikinė muzika (Stockhausenas, Berio, Boulezas), šiuolaikiniai rašytojai (Mallarmé, Joyce'as), šiuolaikinė dailė (Calderis, Pousseur) drauge su šiuolaikiniu mokslu (Einsteinas, Bohras, Heisenbergas) kuria „judančius kūrinius" ir „atvirus kūrinius" – kūrinius, kuriuose adresatas tampa aktyviu elementu, suteikdamas kūriniams išbaigtumo, arba kai kūrinys iškelia pats save į viešumą. Nuo šio taško Eco vysto savo intelektinės trajektorijos temą, kuri susijusi su „skaitytojo vaidmeniu".

Viename naujausių savo pasisakymų apie skaitymą ir interpretaciją[5] Eco pabrėžia, jog postmodernistinės kritikos versija – „tinka bet kas" – nėra tai, kas aptariama atviro kūrinio sąvoka. Greičiau galima sakyti, kad kiekvienas grožinis kūrinys pasiūlo skaitytojo modelį, atitinkantį realias ir leistinas teksto nustatytas galimybes. Anot Eco, prielaida, jog *kiekvieno* teksto skaitymų gali būti begalybė, yra visiškai tuščias gestas. Tai, kita vertus, nereiškia, kad empirinis autorius turėtų sugebėti nagrinėti daugybę interpretacijų, laikydamasis savo ketinimų. Tai aiškumo klausimas, pabrėžiantis deramą ir rišlią interpretaciją, nepriklausomai, ar empirinis autorius pats to tikisi, ar ne. Šiuo atveju Eco malonu pacituoti eilutę iš *Finegano budėjimo*, kurioje kalbama apie „idealų skaitytoją, kenčiantį dėl idealios nemigos" (*FW* 120: 13–14). Idealus skaitytojas nėra toks puikus, kaip tas, kuris atstovauja įmanomam skaitymų skaičiui, įteisintam paties teksto struktūros, – tai skaitytojas, kuris *pabudęs* šioms galimybėms.

Kitas Eco intelektinės ir mokslinės trajektorijos aspektas yra semiotika. Nuo 1975 m. Eco vadovauja Bolonijos universiteto semiotikams ir parašo dvi svarbiausias knygas anglų kalba, kuriose išplėtota jo ženklų ir signifikacijos teorija. Tai yra *Semiotikos teorija* (1976) ir *Semiotika ir kalbos filosofija* (1984).

Semiotikos teorijoje tiesiogiai kalbama apie kodų teorijas ir ženklų produkavimą, tačiau jos giluminis išeities taškas yra Peirce'o „beribės semiozės" sąvoka. Eco rankose beribė semiozė reiškia tam tikrą vidurio poziciją skaitytojo pozicijos atžvilgiu.

Nors beribė semiozė atsiranda todėl, kad kalbos ženklai visada reiškia kitus ženklus, o tekstas visada pateikia begalybę interpretacijų, Eco nori išvengti kraštutinumo dėl vienareikšmiškumo iš vienos pusės, prieštaraujančio daugiareikšmiškumui iš kitos. Beribė semiozė daugiau atitinka Peirce'o „interpretantą", kur reikšmė įvedama atsižvelgiant į galimybes.

Kalbant apie beribę semiozę, kaipgi Eco aiškina kodo prigimtį? Apskritai kodai gali būti dviejų tipų. Kodai gali būti vienareikšmiai – Morzės kodo tipas, kur tam tikri signalai (taškai ir brūkšneliai) atitinka tam tikrus ženklus – šiuo atveju alfabeto raides. Šio tipo kodas, kai vienos sistemos elementai verčiami į kitą sistemą, itin plačiai taikomas, taigi santykiai tarp DNR ir RNR biologijoje gali būti analizuojami kaip kodai.

Nors Eco pateikia daug techninių šio kodo tipo pavyzdžių, labiausiai jį domina kalba, komponuojama iš *langue* (kur kodas = gramatika, sintaksė, sistema) ir *parole* (kalbos aktas). Čia kodas atitinka kalbos struktūrą. Arba, vartojant Hjelmslevo terminus, kaip dažnai daro Eco: kodas sujungia kalbos raiškos ir turinio lygmenis. Kodui, naudojamam tokia prasme, Eco vartoja „s-kodo" terminą. Kitaip tariant, kalbos s-kodas atitinka konkrečią *parole* elementų sandarą. Be kodo garsiniai/grafiniai ženklai neturi reikšmės pačia radikaliausia lingvistinio nefunkcionalumo prasme. S-kodai gali būti „denotaciniai" (kai sakinys suprantamas paraidžiui) arba konotaciniai (kai juntamas kitas kodas – e.g., mandagumo kodas tame pačiame sakinyje). Visa tai tikrai nėra svetima Saussure'o darbams, tačiau Eco nori įvesti sampratą s-kodo, kuris yra daug dinamiškesnis nei tas, kurį randame Saussure'o teorijoje ir daugelyje panašių šiuolaikinių lingvistikų. Jis tai daro plėtodamas, kaip pats sako, Q modelį (pagal Quillianą), kodo modelį, kuris lemia beribę semiozę. Tačiau pirmiausia Eco turi parodyti, jog „ženklo-perteikėjo" (e.g. žodis ar vaizdinys) reikšmė yra nepriklausoma nuo manomai realaus objekto. Kitaip tariant, būtina išvengti „referencinio sofizmo". Taigi ženklas-perteikėjas /šuo/ nėra jokio konkretaus šuns (= realaus objekto) atitikmuo, bet reiškia visus šunis – tiek gyvus, tiek negyvus. Dar aiškesnis pavyzdys yra faktas, kuris /nepaisant to/ neturi referento; greičiau tai grynas kodo produktas. Antra, Eco pripažįsta, kad kodai turi kontekstą. Kontekstas – tai socialinis ir kultūrinis gyvenimas. Taigi „kultūriniai vienetai" yra „socialinio gyvenimo pateikiami ženklai: knygas aiškinantys vaizdiniai, teisingos reakcijos suvokiant dviprasmiškus klausimus, žodžius aiškinantys apibrėžimai ir vice-versa". Eco nurodo, kad kieno nors reakcija į konkretų ženklą-perteikėją (e.g., Australijoje /tu šauki/ reiškia, kad kažkuris sumoka už visus gėrimus) pateikia mums „informaciją apie kultūrinį vienetą", kurį stebime.[6] Ženklas, suvoktas kaip kultūrinis vienetas, padeda kodų teorijai paaiškinti, kaip ženklas įgyja daugiareikšmiškumą, kaip reikšmė kyla iš kalbos arba ženklų vartotojo kompetencijos ir kaip kuriamos naujos reikšmės. Šitaip *langue,* kaip kodas, tampa kalbos vartotojo kompetencijos atitikmeniu. Taip būtų net tuo atveju, jei kalbos vartotojas naudotų kodą nekompetentingai. Kadangi „nekompetentingumas" (e.g., jog sniegas yra riešutų sviestas, cituojant Eco) semiotiškai yra įdomus. Juokas yra įmanoma reakcija į tokį nekompetentingumą, juokas, kurį reikėtų išmesti iš kalbos, supran-

tamos kaip semantikos, pagrįstos tikrąja propozicijos verte, sąvokos. Juokas, melavimas, tragedijos tikrai yra kertiniai dalykai semiotiniam kodo supratimui.

Semantinė sritis greičiau yra įtraukiama į „daugialypius perėjimus“, kurie panaikina kodo sąvokos, kaip dviejų sistemų elementų atitikmens, reikšmę. Iš esmės, sako Eco, kiekvienas didesnis lingvistinis kodas yra *„sudėtingas subkodų tinklas“*[7]. Glausčiausiai tariant, Eco Q modelis yra „lingvistinio kūrybingumo modelis“. Jis patvirtina: „Tiesą sakant, Q modelis numato, kad sistema gali būti papildoma nauja informacija ir kad nauji duomenys gali būti išvedami iš neišsamių turimų“[8]. Todėl Q modelio kodas nėra iš anksto nustatytas ir kinta priklausomai nuo kintančios kalbos vartotojų kompetencijos.

Kita kodų teorijos pusė yra ženklų produkavimo teorija. Aptardamas ženklų produkavimą Eco ir vėl telkia dėmesį į įtampą tarp tų elementų, kuriuos kodas gali lengvai asimiliuoti arba numatyti (cf., simboliai Peirce'o terminologijoje), ir tų, kurių lengvai asimiliuoti negalima (cf., Peirce'o ikonos sąvoka). Pirmosios kategorijos elementus Eco įvardija kaip *ratio facilis*, o antrosios – *ratio difficilis*[9]. Kuo labiau priartėjama prie *ratio difficilis*, tuo daugiau objekto ženklą „motyvuoja“ objekto prigimtis. Ikonos yra tos kategorijos ženklai, kurie tai atspindi. Tačiau Eco rūpi parodyti, kad net labiausiai motyvuoti ženklai (e.g., Mergelės Marijos atvaizdas) turi konvencinių elementų. Ir netgi kai pasireiškia akivaizdus objektas arba poelgis, kuris, regis, egzistuoja be konvencinių ribų (t.y. kodų), jis netrukus tampa konvenciniu. Iškalbingiausia iliustracija yra Gombricho pavyzdžiai (nurodyti Eco) apie tai, kas buvo laikoma realizmu tapyboje įvairiais meno istorijos laikotarpiais (pvz., Dürerio piešiniai). Galima parodyti, kad net fotografija turi konvencinių aspektų: pvz., negatyvo ryškinimas suteikia fotografui tam tikro konvencionalumo galimybę. Vėlgi jei apie nuotrauką kalbėsime turėdami galvoje jos analogijų savybes (kiek ji panaši į savo objektą), Eco mums primena, jog digitalizacija, kaip tam tikra kodavimo forma, suteikia naujų reprodukcijos galimybių. Apibendrinant ženklų produkavimo būdus, pagrindiniai elementai pagal Eco yra šie:

1 *Fizinis darbas*: pastangos, reikalingos produkuoti ženklą.

2 *Pripažinimas*: objektas ar įvykis pripažįstami kaip ženklo turinio išraiška, kaip, pvz., atspaudai, simptomai ar parodymai.

3 *Vieša demonstracija*: objektas ar veiksmas pateikiamas kaip objektų arba veiksmų klasės pavyzdys.

4 *Reprodukcija*: ji iš principo linkusi į *ratio difficilis*, bet per stilizaciją prisiima kodavimo bruožus. Pavyzdžiai yra emblemos, muzikos tipai, matematikos ženklai.

5 *Išradimas*: aiškiausias *ratio difficilis* atvejis. Jo neapima egzistuojantis kodas; tai naujo materialaus kontinuumo pagrindas.

Ką Eco siūlo savo Q modelių ir ženklų produkavimo atradimais – ir ko tradiciniai semiotikai buvo linkę nepastebėti (Kristevos darbai čia ryški išimtis), – poreikį atsižvelgti į kalbos sistemos pajėgumą atsinaujinti ir revitalizuotis. Eco teigia, jog ženklų sistema yra atvira ir dinamiška, o ne uždara ir statiška.

Panaši motyvacija iškyla ir Eco *Semiotikoje ir kalbos filosofijoje* aptariant ženklus

ir signifikacijas. Čia Eco teigia, kad ženklas nėra vien tai, kas atstovauja kažkam kitam (ir todėl turi žodyninę reikšmę), – jį dar reikia interpretuoti. Kaip jau minėjome, interpretavimas šiuo atveju suprantamas, kaip Peirce'o „interpretantas", kuris sukelia beribę semiozę.

Pagrindinė *Semiotikos ir kalbos filosofijos* tema sukasi apie žodyno ir enciklopedijos struktūrų skirtumus. Eco nevartoja būtent tokių terminų, nes žodynas kaip hierarchinis „Porfirijaus medis" (definicijos modelis, kuris struktūruojamas pagal gentis, rūšis ir porūšius"[10]) jam primena tradicinės lingvistikos požiūrį į kalbą kaip į statišką ir uždarą sistemą. Todėl žodyno kalbos modelis nepajėgtų paaiškinti beribės semiozės. Enciklopedija, priešingai – atitiktų centro neturintį tinklą, išėjimo neturintį labirintą arba begalinį inferencinį modelį, kuris yra atviras naujiems elementams. Ten, kur žodynas kenčia nuo aporijos būti arba prasmingam, bet ribotos erdvės, arba būti neribotos erdvės, bet neįgaliam perteikti specifinę reikšmę, enciklopedija virsta „rizominiu" lokalinių aprašymų tinklu; todėl jos struktūra greičiau primena žemėlapį nei medį arba hierarchiją. Iš esmės, kad funkcionuotų kaip žodžių tinklas, leidžiantis rastis naujoms reikšmėms, žodynas turi būti panašus į enciklopediją. Iš tikrųjų jis ir yra „užmaskuota enciklopedija", – sako Eco. Tad enciklopedija gali tapti bendruoju kalbos modeliu, galimybe kalbėti apie jo jėgą neprimetant dirbtinio ir baigtinio globališkumo.

Taigi baigiant, ko gero, ilgaamžiškiausias Eco įnašas į semiotikos teoriją yra aiškinimas, jog kalba yra kaip enciklopedija, kurią sukūrė aštuoniolikto amžiaus *philosophes*. Ar gali taip būti, kad Eco mums demonstruoja, jog švietėjų epocha, bent jau šiuo požiūriu, taip pat yra postmoderni?

Pastabos

1 Umberto Eco, *The Name of the Rose*, vert. William Weaver, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1983. Britų leid., Secker & Warburg, 1983.

2 Umberto Eco, *Foucault's Pendulum*, vert. William Weaver, London, Secker & Warburg, 1989.

3 Žr. pvz., Eco diskusiją *Semiotics and the Philosophy of Language*, London, Macmillan, 1984, pp. 91–103.

4 Žr. Umberto Eco, „The return of the Middle Ages" leidinyje *Travels in Hypperreality*, vert. William Weaver, San Diego, Harcout Brace Jovanovich, 1986, p. 59–85.

5 Žr. Umberto Eco, „Between author and text" leidinyje Stefan Collini (red.) su Richard Rorty, Jonathan Culler ir Christine Brook-Rose, *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge University Press, 1992, p. 67–88.

6 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1976 (1 leid., Midland Book, 1979), p. 71.

7 ibid., p.125. Paryškinta Eco.

8 ibid., p.124.

9 Žr. ibid., p. 183–184.

10 Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, p. 46.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Barthes, Benveniste, Greimas

Svarbiausi Eco darbai

A Theory of Semiotics, Bloomington, Indiana University Press, 1976

Art and Beauty in the Middle Ages (1959), vert. Hugh Bredin, New Haven, Yale University Press, 1986

The Role of Reader: Explorations in the Semiotics of Texts, London, Hutchinson, 1981. Perspausdinta 1985

The Name of the Rose, vert. William Weaver, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1983. Britų leidimas Secker & Warburg

Semiotics and the Philosophy of Language, London, Macmillan, 1984

Foucault's Pendulum, vert. Wiliam Weaver, London, Secker & Warburg, 1989

„Between author and text" leidinyje Stefan Collini (red.) su Richard Rotry, Jonathan Culler ir Christine Brooke-Rose, *Interpretation and Overinterpretation*, Cambridge University Press, 1992

Papildomi šaltiniai

Fry, Virginia, „A juxtaposition of two abductions for studying communication and culture", *American Journal of Semiotics*, 5, 1 (1987), p. 81–93

Eco vertimai į lietuvių kalbą

Menas ir grožis viduramžių estetikoje, iš italų k. vertė Jonas Vilimas (ALK), Vilnius, Baltos lankos, 1997

Fuko švytuoklė, romanas, iš italų k. vertė Inga Tuliševskaitė, Vilnius, Tyto alba, serija Garsiausios XX a. pabaigos knygos, 1995

Rožės vardas, romanas, vert. I. Tuliševskaitė, Vilnius, Alna, 1991

Vakarykštės dienos sala, romanas, iš italų k. vert. Inga Tuliševskaitė, Vilnius, Tyto alba, serija Garsiausios XX a. pabaigos knygos, 1998

Tobulos kalbos paieškos Europos kultūroje, iš italų k. vert. Inga Tuliševskaitė (ALK), Vilnius, Baltos lankos, 2001

ALGIRDAS JULIUS GREIMAS

Atvirumo akimirką A. J. Greimas 1975 m. parašė sakinį apie savo darbų sąsajas su Vladimiru Proppu:

> Nors šiandien jo euristinė vertė yra kiek sumažėjusi, o nuostata nebe tokia originali, vis dar jaučiame pagundą sekti Proppo pavyzdžiu ir vadovautis principu eiti nuo žinomo prie nežinomo, nuo paprasto iki sudėtingesnio, nuo žodinės literatūros iki rašytinės, nuo liaudies pasakos iki literatūrinio pasakojimo, siekdami patvirtinti savo iš dalies teorinius modelius ir net nepasiduodančius faktus, kurie leistų mums sutvirtinti savo supratimą apie naratyvų ir diskursyvų sąrangą.[1]

Mažų mažiausiai du dalykai iš šio sakinio mus domina. Pirmas – tai „Proppo pavyzdys", plėtojant rusiškos liaudies pasakos modelį, kuris, nepaisant akivaizdaus rambumo, tebeturi įtakos moksliškai nusiteikusiam aštunto dešimtmečio vidurio semiotikui; o antras, kuris, kaip skaitytojas pastebėjo, nukreipia į metafizines sąvokas, – judėjimas „nuo žinomo iki nežinomo", nuo „paprasto iki sudėtingesnio" ir netgi judėjimas nuo „žodinės literatūros iki rašytinės" (cf. Derrida darbai). Visa tai, regis, išplaukia iš tam tikros filosofinės nuostatos, kuri teikia Greimo semiologijai momentiškumo, bet kurios tuo pačiu metu jis siekia išvengti arba transformuoti. Paties Greimo žodžiais tariant, visiškas pasitikėjimas metafizinėmis nuostatomis ar prielaidomis įpainioja semiotinę būtį į ontologijos sferą – arba į būtį apskritai.

Ko gero, nuo to momento, kai tik lingvistika ėmė siekti atsiriboti nuo ekstralingvistinių konceptualinės ir net empirinės prigimties sunkumų, šių iš karto atsirado. Kaip matysime, nors Greimas neišvengė tokio pobūdžio problemų, jis greičiausiai pažengė toliau nei kuris kitas semiotikas tiek kurdamas griežtą semiotinę (skaityk: deskriptyvią) diskurso teoriją, tiek nustatydamas tikruosius sunkumus ją kuriant. Greimo aiškinimai galų gale atsiperka, netgi jei dėl savo nuolatinių pastangų sumokslinti semiotiką jis kartais rizikuoja tapti pozityvistu.

Algirdas Julius Greimas gimė Lietuvoje* 1917 m. Pirmą kartą jis atvyko į Pran-

* Gimė Tuloje, žr. *Semiotika*, darbų rinktinė, Vilnius, Mintis, 1989, p. (*Red. past.*)

cūziją 1936 m. studijuoti teisės Grenoblio universitete. Tuomet jis pajuto viduramžių kultūros studijavimo malonumą. 1939 m., gavęs savo *licence ès lettres,* ėmėsi studijuoti Provanso dialektą. Grįžo į Lietuvą 1940 m., kad pamatytų, kaip į jo tėvynę sėkmingai veržiasi sovietai ir vokiečiai. Grįžęs į Prancūziją 1944 m., stoja į doktorantūrą, kurią apvainikuoja tezės apie madą – „Le mode en 1830. Essai de description du vocabulaire vestimentaire d'après les journaux de mode de l'époque" (1948 m.) („1830 m. mada: aprašomoji esė apie to meto aprangos žodyną laikraščiuose"). Šis pavadinimas atliepia Rolando Barthes'o *Mados sistemą*, kuri taip pat buvo pradėta kaip doktoratas.

1956 m. Greimas išspausdino įtakos turėjusį ir laiku pasirodžiusį straipsnį apie Saussure'ą, kuriame rėmėsi dviem kitais įtakingais autoritetais – Maurice'u Merleau-Ponty ir Claude'u Lévi-Straussu. Po dešimties metų, 1966 m. – struktūralizmo aukso amžiuje, – drauge su R. Barthes'u, J. Dubois ir kitais jis įkuria žurnalą *Langages* ir taip pat išspausdina savo žymųjį darbą iš struktūrinės semantikos, *Sémantique structurale* (*Struktūrinė semantika*). Drauge su Todorovu, Kristeva, Genette'u, Metzu ir kitais Greimas priklausė Lévi-Strausso semiotinei tyrinėjimų grupei, veikusiai Collège de France. Greimas mirė 1992 m.

Greimo intelektualinė trajektorija yra pastangų analizuoti ir formalizuoti visus diskurso aspektus rezultatas. Kaip ir naratyvinis diskursas, šis diskursas apima socialinių ir humanitarinių mokslų diskursus. Greimas rašė ir apie prancūzų teisę, siedamas ją su komercinėmis kompanijomis, pabrėždamas, jog „kadangi ši diskurso forma yra kryptinga, kiekvienas teisės diskursas yra sudarytas iš *teisės gramatikos*, kuri skiriasi nuo natūraliosios kalbos, kurioje jis atsiranda, gramatikos"[2]. Besikartojančių vienetų, kurie skiriasi nuo konvencinių lingvistinių vienetų, buvimas rodo, kad egzistuoja mažiau ar daugiau formalių vienetų gramatika, ir todėl yra galimybė nustatyti ryšių tarp šių vienetų modelį. Kaip ir Saussure'as, Greimas pripažįsta sistemos reikšmę: vienas pats ženklas nieko nereiškia. Tačiau priešingai nei Saussure'as, Greimas akcentuoja, jog kalba yra „reikšminių struktūrų visuma", o tai reiškia, jog sistema nėra duota iš anksto, bet turi būti artikuliuojama arba produkuojama. Kaip veikia kalba, ir yra Greimo tyrinėjimų objektas; čia matome Merleau-Ponty įtaką. Ir net jei Greimas nagrinėja labiau diskurso elementų santykius – dažniausiai naratyvinio diskurso, – o ne nepriklausomas šių elementų savybes, jis taip pat atsiriboja nuo bendrosios lingvistikos idealistinio įtikinėjimo „tėvu".

Kurdamas visą terminų tinklą – iš tikrųjų visą žodyną, – kad aprašytų ir analizuotų – semiotiškai – diskurso valdas, Greimas seka Hjelmslevu. Vadinamuoju pagalbiniu lygiu turime: „semą" (minimalų reikšminį vienetą), „sememą" (semų branduolį, plius konteksto semas, atitinkančias „konkrečią žodžio reikšmę"), „klasemą" (arba konteksto semas), „anaforą" (kuri padeda susieti pasakymus, arba pastraipas) ir t.t.[3] Toks žodynas skiriasi nuo konvencinės lingvistikos terminologijos, nes jo analizės vienetas yra ne sakinys, o diskursas, bet Greimas gana dažnai lieka skolingas konvencinei lingvistikai tiek dėl techninių atspalvių, kuriuos jis suteikia esamiems terminams, tokiems kaip „inventorius", „presupozicija", „praktika", tiek dėl pačios lingvistikos, Greimo žodžiais tariant, kaip „labiausiai išvystytos semiotikos disciplinos", kuri „akivaizdžai vertina-

ma kaip turinti rimčiausių pretenzijų į mokslo statusą"[4]. Moksliškumas ir tariamas lingvistikos griežtumas leidžia pasirinkti ją savo išeities tašku tyrinėtojui, kuris savo intelektiniame darbe šį griežtumą itin vertina ir kuris pradeda savo akademinę karjerą nuo leksikografijos. 1969 m. Greimas išleidžia savo *Dictionnaire de l'ancien français* (*Senosios prancūzų kalbos žodyną*).

Beje, struktūrinė semantika atskyla nuo konvencinės lingvistinės reikšmės koncepcijos ir nenagrinėja nei žodžio, nei sakinio be konteksto, bet tik per ryšių tinklą, kuriame reikšmė atsiranda. Kaip minėta aukščiau, kadangi Greimui „ryšių tinklo" sąvoka eina koja kojon su kalbos įveiksminimu*, struktūrinė semantika tampa struktūrine semiotika, kur reikšmė transponuojama į analizės vienetus, *aprašančius* reikšmių duotajame kontekste produkavimą. Trumpai tariant, struktūrinė semiotika aprašo reikšmės reikšmę. Ši reikšmė nebus nei intencionali (susijusi su psichologiniu objektu), nei hermeneutinė (reikšmė, egzistuojanti dar iki kalbos įveiksminimo). Taigi Greimas siekia tyrinėti diskurso reikšmės kūrimą – reikšmę, kaip įreikšminimo procesą.

Diskursą Greimas supranta taip pat, kaip Benveniste'as: „tokia kalba, kuria šneka kalbantysis asmuo". Taigi diskursas yra *įveiksminta* kalba. Šitaip viską suprantant, tampa aišku, jog lygtyje *„langue/parole"* Greimą pirmiausia domina *„parole"*. Tačiau *langue,* arba „sistema", nėra pamirštama; nes jeigu reikia konstruoti semiotinę reikšmių produkavimo „gramatiką", pasakymai turi būti suprantami kaip sudaryti tam tikru ypatingu būdu; jie nėra paprasčiausiai atsitiktiniai ar arbitralūs. Dėl šios priežasties Greimo struktūrinė veiksmo semiotika, kaip ir Bourdieu etnografija, daugiau nukreipta į strategijas nei į taisykles. Taisyklės numato, kad veiksmas turi atlikėją, kuris paklūsta šioms taisyklėms. Taisyklės sąvoka dominuoja daugelyje ankstyvojo struktūralizmo darbų, palaipsniui sureikšmindama veiksmo atlikėją. Greimui, priešingai – egzistuoja tiktai „aktantai" – vienetai, kuriuos produkuoja pati diskursyvinių veiksmų konfigūracija. Panašiai ir greimiško tipo struktūrinei semiotikai nėra subjekto be diskurso; tėra tik subjektas, produkuotas paties diskurso. Arba gali būti absoliutus subjektas, tačiau tai jau ne semiotikos, bet ontologijos reikalas. Todėl Greimas sako, jog „sintaksinis aktantas" yra ne *„asmuo,* kuris kalba" – ontologijos subjektas, – bet *„asmuo, kuris kalba"* – virtualų asmenį patvirtina jo kalbėjimas.[5] Be to, Greimas, kaip ir kiti struktūralistai, labai norėtų išvengti diskurso subjekto psichologizavimo. Vienas aktantas gali būti lygiavertis dviem psichologiniams atlikėjams, e.g., vyras ir žmona drauge sudaro funkcijų rinkinį, tinkamą plėtoti naratyvą. Arba ir miestas gali būti aktantas, – kaip Paryžius Greimo analizuojamuose Maupassant'o „Dviejuose drauguose"[6].

Siekdamas aprašyti, kaip aktantai funkcionuoja naratyviniame diskurse, Greimas sukūrė nemažai svarbių terminų, kuriuos reikia aiškiai suprasti, norint įvertinti visa, ką jis padarė, arba jam prieštarauti.

Pirmas toks svarbus terminas būtų „modalumas". Lingvistikoje paprastai šis terminas reiškia „tai, kas nurodo pasakymo predikatą"[7]. Todėl teiginyje „Jonas turėjo parašyti laišką" predikatas bus privalėjimo modalumas. Logikoje modalumas nurodo *būdą*, kurio dėka kažkas yra arba nėra, arba

---

* *Enactment.*

yra teisinga arba klaidinga; pvz., pasakyti, jog „jis sirgo 1930 m." reiškia sirgimo faktui priskirti laiko modalumą. Greimo naudojama modalumo prasmė yra galbūt artimesnė logikai negu lingvistikai, nes jis nori suteikti sąvokai aksiomos statusą. Tuomet modalumas yra tai, kas apibūdina ir riboja bet kokią aktanto situaciją. Iš tiesų kiekvienoje situacijoje visada yra kažkas *duota*. Todėl „norėti", „privalėti", „žinoti", „galėti", „daryti", „būti", etc. sudaro fundamentalias modalines vertybes, atitinkančias tam tikrus autonominių semiotinių universumų egzistencijos lygius: „norėti" ir „galėti" atitinka virtualų modalinių verčių egzistencijos lygį, tuo tarpu „daryti" ir „būti" priklauso realizacijos lygiui. Taigi modalumas yra „aksiominės deklaracijos" „teigimas", paremtas labiau „hipotetine dedukcijos procedūra" nei indukcija.

Modalizavimas lemia visą aktantų – naratyvinio diskurso subjektų – veikimą. Būdami susiję būtent su veiksmais, jie būtinai yra diskontinualūs. Todėl jie negali perteikti kontinualių būsenų, kurios susijusios, pvz., su aistra ir emocijomis, su dispozicijomis – arba „subjekto būsenos modalizavimu"[8], – o ne su darymu. Be to, modalizavimas kyla iš aksiomų, iš kurių atsiranda tvarka ir sistema, o aistros sukelia netvarką, nebrandumą, painiavą, svyravimus ir nestabilumą – procesus, kuriuos itin sunku susisteminti. Mėgindamas visa tai įveikti, Greimas į savo semiotinę aistrų studiją įvedė „aspektualumo" terminą. Aspektualumas dominuoja Paulo Eluard'o eilėraštyje *Capital de la douleur*, nes eilėraščio dėmesys sutelktas ne į „semantinę trokštamų objektų vertę", bet į nebrandumą. Todėl: „meilė pripažįstama tik pradžioje; tas žvilgsnis, kai blakstienos atsiveria atsibusdamos; diena, išsivaduoja iš tamsos; žmogaus gyvenimas vaikystėje". Trumpai tariant, Eluard'o eilėraštis valorizuoja nebrandumą. Svarbiausias aspektualumo bruožas tas, jog kūnas čia itin reikšmingas dėl savo ryšio su aistromis ir subjekto dispozicija – tai, kas yra sveikintina tyrime, kuris atrodo nepaprastai abstraktus ir grynai išprotautas.

Kitas pamatinis Greimo semiotinio žodyno terminas yra „izotopija". Kaip yra nurodęs Ronaldas Shleiferis savo įvade angliškam *Sémantique structurale* vertimui, izotopijos sąvokos dėka Greimas sugebėjo perkelti semiotikos centrą iš sakinio į diskursą. Pasiskolinta iš chemijos (Greimas dažnai skolinasi iš gamtos mokslų) izotopija reiškia lygiagrečius reikšmės lygius tame pačiame homogeniškame diskurse. Tai ne tas pats, kaip hierarchinė „paviršiaus/gilumos" opozicija, kuri yra labai dažna ir primena žodžių žaismo struktūrą. Izotopija leidžia skirtingus elementus (reikšmes, veiksmus, pasakymus) susieti su tuo pačiu diskursu. Savo studijoje apie Maupassant'o apsakymą „Du draugai" Greimas parodo, jog izotopija gali būti: *atlikėjiška* – kai ištraukos, vaizduojančios atskirus veiksmus, akivaizdžiai yra susiejamos su tuo pačiu „Paryžiumi"; *diskursyvinė* – kai nepriklausomi sakiniai suprantami kaip priklausantys tam pačiam subjektui; *figūratyvinė* – kai tekstas tampa keleto skirtingų alegorijų ar palyginimų tarpininku; ir *tematinė* – kai tekstas užsimena apie tai, kas yra už naratyvinio žinojimo ribų (šiuo atveju, žvejyba ir draugystė). Greimas įsitikinęs, kad jo „izotopija" panaikino neteisingą skirtumą tarp „manifestuojamo" ir „latentinio" sapnų turinio Freudo *Sapnų interpretavime*.[9] Neneigdami nei galimo „izotopijos" įžvalgumo, nei paties dalyko su-

dėtingumo, turbūt turėtume prisiminti, kad Greimas nagrinėja, kaip homogeniškas tekstas (e.g., „Du draugai") tampa homogenišku, o Freudas dažniausiai dirba su keletu heterogeninių elementų, iš kurių konstruojamas homogeniškas tekstas. Todėl panašu, kad sąvokos „manifestuojamas" ir „latentinis" abiem atvejais skiriasi.

Pamėginkime glaustai įvertinti Greimo sumanymą, pirmiausia remdamiesi jo iš pat pradžių pateiktu semiotikos ir metafizikos atskyrimu, o paskui remdamiesi Greimo semiotinės studijos baigiamąja dalimi, vėl nagrinėjančia Maupassant'o apsakymą „Du draugai".

Kai dėl semiotikos ir metafizikos, arba ontologijos, atskyrimo, galėtume paprasčiausiai paklausti: ar toks atskyrimas iš tiesų įmanomas, jei žinome, kad natūralioji kalba, turinti daug metafizinių inkrustacijų (cf. Derrida), turi būti ir semiotikos mokslo priemonė? Paties Greimo vartojama kalba, regis, patvirtina, kad čia yra tam tikrų sunkumų.

Kai dėl Maupassant'o „Dviejų draugų" studijos, be abejo, metodologiškai įtartinai atrodo apsakymo pabaigos komentarų nagrinėjimas, atsiribojant nuo to, kas pasakyta aukščiau. Tačiau yra ir bendrasis požiūris, kuriuo galima vertinti Greimo darbą kaip visumą.

Pirmiausia pastebime, kad analizuojamą tekstą – „Du draugus" – sudaro vos šeši puslapiai, tuo tarpu analizę sudaro beveik 250 puslapių. Tokia disproporcija, kuri labai tipiška Greimui[10], rodos, kelia abejonių ne tik dėl ilgesnio, bet ir sudėtingesnio teksto analizavimo praktinės galimybės. Be to, skaitytojas ima abejoti, ar *iš tiesų* Greimas atsisakė pedantiško lingvistinio sakinio nagrinėjimo.

Svarbiausia, kad šio apsakymo analizėje pabaigos traktuotė verčia kiek suabejoti Greimo sumanymo aiškumu. Du smagiai žvejojančius draugus sugauna prūsai (tai prancūzų–prūsų karo laikai) ir sušaudo kaip prancūzų šnipus; prie jų kūnų prikabinami svarsčiai ir įmetami į upę, iš kurios prieš tai traukė žuvis. Egzekucija baigta, davęs įsakymus prūsų karininkas liepia išvirti dar gyvą žuvį. Tuoj po to paskutinėje eilutėje skaitome: „Tada jis vėl užsirūkė pypkę".

Čia skaitytoją sukrečia aštrus paskutinės eilutės kontrastas su įvykiais, kurie ją nulėmė. Galėtume manyti, kad ši paskutinė eilutė, kadangi ji taip ne vietoje – arba, tiksliau sakant, tokia arbitrali, – sudaro visą apsakymo emocinį krūvį, kurį išprovokuoja rambus prūsų karininko abejingumas. Išskyrus nuorodas – paremtas izotopija – į krikščionišką ir kitokį simbolizmą, Greimas niekur neatsižvelgia į šį svarbų apsakymo aspektą. Štai ką rašo Greimas dalyje apie paskutines apsakymo eilutes: „Pypkės rūkymas", be abejo, yra figūratyvinė reprezentacija *ramybės* būsenos, kuriai nebūdingi nei somatiniai, nei noologiniai neramumai"[11]. Anot Greimo, paskutinė eilutė yra naratyvinio diskurso gramatikos, kurią jis mėgina sukurti, dalis. Tokiu būdu jis siekia atskleisti struktūrą, kuri lemia naratyvo diskurso galimybes, susidedančias iš modalumų, izotopijų, kognityvinio ir pragmatinio darymo, etc. Tokia gramatika būtų sistema, numanoma naratyviniuose procesuose. Labai pagirtina, kad ji suteikia strategijai viršenybę taisyklių atžvilgiu. Tačiau iš esmės, regis, lieka išskiriamų procesų nuošalėje; ji vis tiek dominuoja nagrinėjamo teksto atžvilgiu, ir panašu, kad tai laikoma pagrindiniu dalyku drauge su pastangomis išvengti dominavimo (i.e., mistifikacijos).

Išeitų, kad moksliniai Greimo projekto siekiai pagal pasitaikančius sunkumus numato teorijos atvirumą modifikacijoms. Todėl galų gale, matyt, reikėtų atsižvelgti ir į teksto, nors ir metančio didžiausią iššūkį struktūrinei semiotikai, emocinį krūvį.

Pastabos

1 A. J. Greimas, *Maupassant: The Semiotics of the Text,* vert. Paul Perron, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins, 1988, p. xxiv.

2 A. J. Greimas, *Narrative Semiotics and Cognitive Discourses,* vert. Paul Perron ir Frank Collins, London, Pinter Publications 1990, p. 108.

3 Skaitytojas ras puikiai, smulkiai aprašytus visus reikalingus Greimo *oeuvre* terminus leidinyje A. J. Greimas ir J. Courtés, *Semiotics and Language: An Analytic Dictionary,* vert., Larry Crist, *et al.*, Bloomington, Indiana University Press, 1982.

4 Greimas, *Narrative semiotics and Cognitive Discourses,* p. 12.

5 ibid., Greimo paryškinta.

6 Greimas, *Maupassant: The Semiotics of the Text,* p. 3.

7 Greimas and Courtés, *Semiotics and Language,* p. 193.

8 A. J. Greimas ir Jacques Fontanille, *The Semiotics of Passion* (1991), vert. Paul Perron ir Frank Collins, Minneapolis and London, University of Minneappolis Press, 1991, p. 5.

9 A. J. Greimas, *Structural Semantics: An Attempt at a Method,* vert. Daniele McDowell, Roland Schleifer ir Alan Velie, Lincoln, University of Nebraska Press, 1983, p. 112.

10 Žr. Greimas, „On chance occurrences in what we call the human sciences: Analysis of text by Georges Dumézil" leidinyje *Narrative Semiotics and Cognitive Discourses,* p. 59–91.

11 Greimas, *Maupassant: The Semiotics of Text,* p. 243.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Benveniste, Eco, Jakobson, Hjemslev, Lévi-Strauss, Merleau-Ponty, Saussure

Svarbiausi Greimo darbai

Structural Semantics: An Attempt at a Method (1966) vert. Daniele McDowell, Ronald Schleifer ir Alan Valie, Lincoln, University of Nebraska Press, 1983

On Meaning: Selected Writings in Semiotic Theory (1970) vert. Paul Perron ir Frank Collins, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987

Maupassant: The Semiotics of the Text (1976), vert. Paul Perron, Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins, 1988

The Social Sciences, a Semiotic View (1976), vert. Paul Perron ir Frank Collins, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990

A. J. Greimas ir J. Courtés, *Semiotics and Language: An Analytic Dictionary* (1979), vert. Larry Crist, *et al.*, Bloomington, Indiana University Press, 1982

Du Sens II: Essais Semiotiques, Paris, Seuil, 1983

Narrative Semiotics and Cognitive Discourses, vert. (iš vokiečių k.) Paul Perron ir Frank Collins, London, Pinter Publications, 1990

Of Gods and Men: Studies in Lithuanian Mythology (1985), vert. Milda Newman, Bloomington, Indiana University Press, 1992

The semiotics of Passion (1991) (su Jacques Fontanille), vert. Paul Perron ir Frank Collins, Minneapolis, London, University of Minneapolis Press, 1991

Papildomi šaltiniai

Schleifer, Roland, *A. J. Greimas and Nature of Meaning: Linguistic Semiotics and Discourse Theory*, Lincoln, University of Nebraska Press, London, Croom Helm, 1987

Sorensen, Dolf, *Theory Formation and the Study of Literature*, Amsterdam, Rodopi, 1987

Svarbiausi Greimo darbai lietuvių kalba

Apie dievus ir žmones: Lietuvių mitologijos studijos: Vilniaus u-tui keturių šimtų metų sukaktuvių proga, Chicago, Mackaus kn. leid. fondas, 1979

Lietuva Pabaltijy: istorijos ir kultūros bruožai, Algirdas Julius Greimas, Saulius Žukas, Vilnius, Baltos lankos, 1993

Gyvenimas ir galvojimas: straipsniai, esė, pokalbiai, sudarė Arūnas Sverdiolas, Vilnius, Vyturys, serija Ad se ipsum, Švietimas Lietuvos ateičiai, 1998

Mitologija šiandien, antologija, sudarė Algirdas Julius Greimas, spec. red. Kęstutis Nastopka (ALK), Vilnius, Baltos lankos, 1996

Semiotika, darbų rinktinė, autorizuotas vert. iš prancūzų k., sudarė ir vertė Rolandas Pavilionis, spec.

11. 582

red. B. Savukynas, Vilnius, Mintis, 1989
Prancūziško vertimo pratarmė, leidinyje Hjelmslev, Louis „Kalba, įvadas" (ALK), Vilnius, Baltos lankos, 1995
Baimės ieškojimas, sudarė Kęstutis Nastopka, Virginijus Savukynas, iš prancūzų k. vert. Rolandas Pavilionis, leidinyje „A. J. Greimo centro studijos", VU, T. 7, Vilnius, Baltos lankos, 1999

LOUIS HJELMSLEV

Danų lingvistas ir semiotikas Louisas Hjelmslevas gimė 1899 m., o mirė 1966 m. Hjelmslevas mėgino bendrajai Saussure'o kalbos ir semiotikos teorijai suteikti daugiau griežtumo ir aiškumo. Ypač Hjelmslevas prisimenamas kaip „glosematikos" (žr. toliau) kūrėjas, patikslinęs konotacijos sąvoką.

Kaip ir Saussure'as, Hjelmslevas pradeda tuo, kad kalba yra visiškai savarankiškai egzistuojanti sritis, kurią tyrinėti ir analizuoti reikia kaip atskirą reiškinį, o ne vertinti kaip pažinimo, mąstymo ar jausmų išraiškos priemonę, arba įrankį, o kalbant bendriau – kaip priemonę pasiekti tai, kas yra už jos ribų. Trumpai tariant, transcendentinis požiūris (kalba, kaip priemonė) turėtų užleisti vietą imanentiniam požiūriui (pačios kalbos tyrimams)[1]. Tuo tikslu Hjelmslevas sukūrė, jo manymu, nesudėtingą ir griežtą konceptų ir terminų sistemą, kuri turi pačiu bendriausiu lygiu paaiškinti kalbos prigimtį bei suteikti daugiau įgūdžių tyrinėti jos realizacijos procesą.

Kalbos teorijos prolegomenų – tai žymiausias Hjelmslevo darbas – autoriui kalba yra tiek ženklų sistema, tiek ir pats realizacijos procesas (atitinkamai Saussure'o terminologijoje „*langue*" ir „*parole*"). Kaip ir Saussure'as, Hjelmslevas kalbą laiko ženklų sistema, todėl svarbu išsiaiškinti ženklo prigimtį. Pirmiausia pastebime, kad joks ženklas neegzistuoja atskirai vienas pats; tiksliau, kontekste ženklai visada būna susieti su kitais ženklais. Norėdamas tai pabrėžti, Hjelmslevas kalba ne apie ženklą, kaipo tokį, o apie ženklo funkciją. Funkciją jis apibrėžia kaip „analizės sąlygas atitinkančią priklausomybę"[2]. Kaip yra funkcija tarp klasės ir jos komponentų, taip yra funkcijos tarp ženklo ir jo komponentų –„raiška" bei „turinys". Trumpai tariant, ženklas yra ne tam tikrą vidinę kokybę turintis grafinis ženklas ar gestas (strėlė ne visuomet bus ženklas), bet tai, kas funkcionuoja kaip ženklas duotajame kontekste. Taigi, kad atsirastų ženklo funkcija, turi būti – vėlgi vartojant Hjelmslevo terminologiją – „raiška" ir „turinys". Tad ženklo funkcija egzistuoja tarp šių „absoliučiai neatskiriamų" „terminalų". Terminalus, sudarančius ženklo funkciją – „ženklo raišką" ir „ženklo turinį", – Hjelmslevas pavadino techniniu „funktyvų" vardu. Ženklo funkcija, kaipo tokia, priklauso nuo šių funktyvų abipusio ryšio. Hjelmslevo požiūriu, ženklas nėra nei fizinis, nei nefizinis vienetas, kurį lingvistas ar semiologas galėtų vertinti ar laikyti savaime suprantamu. Iš tikrųjų nėra tokios ženklo realizacijos, kuri būtų identiška ženklo funkcijai. Atitinkami Saussure'o terminai „ženklas", „signifikantas" ir „signifikatas" leidžia manyti, kad taip ir yra.

Ženklams konstruoti kalba turi įvairių ne-ženklų (pavyzdžiui, alfabeto raides), kurie yra žaliava, būtina formuoti naujus ženklus. Šiuos vadinamus dar-ne-ženklus Hjelmslevas įvardijo „figūromis". Figūros primena „kintamo signifikanto" sąvoką, kurią Lévi-Straussas aptiko Mausso dar-

buose. Dėl pastarųjų galima daryti prielaidą, kad kalba yra visada atviras totalumas, o ne sistema, kurios elementai sudaro uždarą visumą. Beje, reikia pasakyti, kad, kaip ir Maussas, Hjelmslevas savo analizėje tokios prielaidos nėra aiškiai patvirtinęs. Net ir Hjelmslevui, kuris pasiryžęs griežtai, paprastai ir išsamiai formalizuoti kalbą, kalba atrodė fundamentaliai susijusi su reikšme ir/arba mąstymu[3]. Ne visai aišku, kas yra svarbiau – reikšmė ar mąstymas; kad ir kaip būtų, Hjelmslevas labiau linkęs sakyti, kad kalba esanti susijusi su „prasme", kuri, kaip jis pats pateikia vienoje formuluotėje, yra „visoms kalboms... bendras faktorius", tai yra „amorfinė „minties masė"[4], tam tikru mastu kalbos, kaipo tokios, išorė. Kaip pamatysime, „prasmė" yra problemiškiausias visos Hjelmslevo teorijos faktorius. Tuo tarpu pažymėkime, kad prasmė yra neatskiriama nuo kalbos – kalba be jos netektų *raison d'être* – ir vis dėlto tam tikra prasme ji yra kalbos išorė. „Pati prasmė, – teigia Hjelmslevas, – yra beformė, pati iš savęs ji negali įgyti formos, bet lengvai pasiduoda formavimui."[5] Taigi Hjelmslevas, kaip ir Saussure'as[6], teigė, jog apskritai būdingiausia kalbos savybė – būti substancijos (prasmės) forma. Kita vertus, Hjelmslevo situacija dar sudėtingesnė, nes jam egzistuoja ir raiškos prasmė, ir turinio prasmė, tuo tarpu apskritai prasmė yra „neprieinama pažinimui" tiek, kiek pažinimas yra „formacija"[7]. Kad būtų suprantamiau, reikia paaiškinti, ką Hjelmslevas vadina „raiška" ir „turiniu".

Norėdami pasirengti suprasti „raiškos" ir „turinio" svarbą, pirmiausia atkreipkime dėmesį, kad Hjelmslevas kalbą supranta kaip dvi skirtingas, bet susijusias plotmes: tai „sistema", reiškianti pamatinę, paprastai jau realizuotą kalbos struktūrą, o kita – „procesas", dar vadinamas „tekstu", kuris visuomet yra virtualus. Procesas (tekstas) nėra, kaip galima būtų tikėtis, kalbos (sistemos) realizacija; taigi nors ir negali būti teksto be kalbos, kalba be teksto gali būti[8]. Kadangi Hjelmslevas painioja sąvokas „virtualus", „realus" ir „konkretus", aiškiau visa tai galima išdėstyti pasakius, kad kalba yra realizacija, tačiau išlieka virtuali, o procesas yra konkretus, tačiau visuomet tik iš dalies realizacija. Tad sistema (gramatika, sintaksė, žodynas) suteikia galimybę produkuoti begalę tekstų, tuo tarpu dauguma tekstų visada siejami tik su viena sistema, arba kalba. Hjelmslevas analizuoja „raiškos" ir „turinio" santykį remdamasis šiomis dviem ašimis.

Žinome, kad „raiška" ir „turinys" taip pat yra neatskiriami ženklo funkcijos funktyvai. Yra didelė raiškos būdų įvairovė: sakytinė ir rašytinė kalba, gestai (ženklų kalba), o kiekvienas jų gali būti realizuojamas daugybe kitų būdų (knygos, televizija, radijas, laikraščiai, techninė informacija, telefonas, Morzės abėcėlė, šviesoforas, akmens lentelės su užrašais, įvairiausi užrašai (ant sienų, grindų, antkapių), filmai, plakatai, meno kūriniai, kasdieniai pokalbiai ir užrašai). Kitaip sakant, raiška įgauna konkrečią formą (e.g., žodžių „Aš myliu Roną") ir egzistuoja substancijoje (e.g., žmogaus balse, ant sienos išraižytuose ženkluose). Vadinasi, egzistuoja tiek raiškos forma (žodžiai), tiek raiškos substancija (žodžių materija). Taip pat ir kalbant apie turinį – ir čia yra ir „forma", ir „substancija". Bendrąja prasme turinį galima apibrėžti kaip formą, kuria artikuliuojama reikšmė. Hjelmslevas teikia pirmenybę „turinio", o ne „reikšmės" terminui, kadangi dažnai tą pačią reikšmę

perteikia kitoks turinys – natūraliosios kalbos turinys. Šią mintį Hjelmslevas iliustruoja pateikdamas pavyzdį Diagrama 3, kur turinys kinta atitinkamai toje pačioje semantinėje srityje (prasmės srityje).

Diagrama 3 Hjelmslevo pateikti turinio ir reikšmės persipynimai

Danų k.	**Vokiečių k.**	**Prancūzų k.**
trae	*Baum*	*arbre*
	Holz	*bois*
skov	*Wald*	*forêt*

Šaltinis: Hjelmslev, *Prolegomena*, p. 57.

Čia matome, kad danų kalbos žodis *trae* perteikia visus vokiečių kalbos *Baum* ir prancūzų kalbos *arbre* bei iš dalies vokiečių kalbos *Holz* ir mažesnę dalį prancūzų kalbos *bois*. Panašiai žodis *skov* išverčia dalį vokiečių kalbos *Holz* ir *Wald*, taip pat didžiąją dalį prancūzų *bois* ir kai kuriuos prancūzų *forêt*. Hjelmslevas teigia, kad toks „neatitikimas vienoje ir toje pačioje prasmės zonoje pasireiškia visur"[9]. Sistemos plotmėje pateiktas pavyzdys yra ženklo funkcijos turinio forma. Tarsi kalba savo skirtingomis artikuliacijomis dalytų tos pačios reikšmės sritį (prasmę) pagal skirtingas artikuliacijas (turinį). Taigi prasmė yra forma, kurią suteikia turinio forma, o reikšmė, kaipo tokia, yra turinio substancija. Kaip teigia vienas Hjelmslevo aiškintojų, vienas būdas visa tai suprasti būtų pasakyti, kad „abi formos [raiškos forma ir turinio forma] manifestuojasi „substancijoje"[10]. Svarbiausias terminas čia yra ne „substancija", o „manifestacija" – atsiskleidimas, tapimas matomu, akivaizdžiu, pastebėtu, viešu, etc. Filosofiškai substancija tryliktame šimtmetyje, be abejo, buvo esmės atitikmuo, būtent tai, kas nėra manifestuota (Hjelmslevas ne itin vertina vadinamąjį nelingvistinį terminų vartojimą, tačiau, atrodo, vienu metu sužadinti kelias skirtingų kontekstų asociacijas būtent ir yra išskirtinė kalbos savybė). Net ir kalbant apie modernesnę „substantyvus" formą, esmė sietina ne tiek su tuo, kas atskleidžiama, kiek su tuo, kas paslėpta. Tačiau jei „substancijos" terminas nuosekliai būtų verčiamas kaip manifestacija, tai nesudarytų Hjelmslevo teorijos problemos. O kai ir prasmė laikoma substancija[11], iš to kyla tik maišatis.

Turinio formos variantus (skirtingos vienos prasmės reikšmės, todėl iš vienos kalbos į kitą negalima versti tiesiogiai) Hjelmslevas priskiria turinio sistemai, o turinio formos konstantą (tos pačios mintys reiškiamos įvairiomis kalbomis, todėl jų raišką galima versti tiesiogiai) Hjelmslevas priskiria turinio procesui. Panašiai – imkime kitą Hjelmslevo pavyzdį – kai skirtingomis kalbomis kalbantys žmonės mėgina ištarti žodį „Berlin", keičiasi raiškos prasmė (priklausomai nuo akcento), nors turinio prasmė lieka ta pati. Taip pat skirtingose kalbose gali būti vienodai tariamų žodžių (raiškos prasmė): got („gavo", angl. k.), Gott („Dievas", vok. k.), godt („gerai", danų k.), nors jų turinio prasmė skirtinga. Abu šie pavyzdžiai, remiantis Hjelmslevu, yra iš proceso plotmės.

Norėdami parodyti, kad ženklas nėra vien jau esamo daikto etiketė, sako autorius, turime griebtis tokio ženklo funkcijos paaiškinimo. Be to, šitaip siekiama išvengti dirbtinio lingvistikos dalijimo į „fonetiką, morfologiją, sintaksę, leksikografiją ir

semantiką". Hjelmslevas taip norėjo kalbos tyrimui suteikti naują pagrindą, jog įvedė „glosematikos" (iš graikiško žodžio *glossa*, reiškiančio „kalbą") terminą, stengdamasis parodyti savo požiūrio novatoriškumą.

Glosematika turėtų būti „kalbos algebra, naudojanti neįvardytus vienetus"[12], mokslas, kurio objektas – „imanentinė kalbos algebra"[13]. Šio naujo požiūrio atsiradimo priežastis iš pradžių buvo ta, kad, anot Hjelmslevo, kalbininkai per ilgai tyrinėja kalbą transcendentiniu požiūriu, o tai reiškia, kad kalba aiškinama nelingvistinėmis savybėmis. Taigi glosematika mėgina pateikti griežtą, nesudėtingą ir išsamią sistemą bei terminologiją, paaiškinančią kalbos realijas ir vartoseną. Todėl visas savo jėgas Hjelmslevas atidavė kurdamas ir tobulindamas techninį žodyną, į kurį čia nesigilinsime. Vis dėlto dėl bendresnio semiotinio supratimo reikėtų paaiškinti Hjelmslevo „denotacijos" ir „konotacijos" teoriją. Kaip rodo pats terminas, denotacija yra su turiniu susijusi raiškos sritis: pvz., sakinys „Katinas tupėjo ant kilimėlio" žymi ant kilimėlio tupintį katiną. Jeigu į tą patį sakinį žvelgsime konotacijos aspektu, jis gali asocijuotis su mažais vaikais arba su tam tikru „tipišku" pavyzdžiu, naudojamu kaip pavyzdys. Kalbant formaliau, konotacija reiškia, kad raiška ir turinys, būdami kartu, tampa nauja raiška, reiškiančia naują turinį. Grafiškai tai galima pavaizduoti, kaip parodyta Diagramoje 4.

Diagrama 4 Raiška ir turinys pagal Eco

RAIŠKA		TURINYS
RAIŠKA	TURINYS	

Šaltinis: Eco, *A Theory of Semiotics*, p. 55.

Savo ruožtu Hjelmslevas sako, kad denotacinė semiotika yra „semiotika, kurios nė viena sritis nėra semiotika", o konotacinė semiotika yra semiotika, „kurios raiškos plotmė yra semiotika"[14]. Ne vien tai, beje. Nes turinio plotmė irgi gali būti semiotika, ir tai Hjelmslevas pavadina „metasemiotika". Hjelmslevas teigia, kad lingvistika yra metasemiotikos pavyzdys: kalbos tyrimas, kuris pats yra kalbos pavyzdys. Ir kiti rašytojai, tokie kaip Barthes'as, Todorovas ir Eco, vartojo denotacinės ir konotacinės semiotikos sąvokas, bet jie buvo atsargesni dėl metasemiotikos sąvokos.

Belieka pateikti trumpą Hjelmslevo teorijos apie kalbą ir semiotiką įvertinimą. Aišku, kad Hjelmslevo projektas atvėrė platų problemų spektrą, o griežtumas, kurį jis suteikė semiotikai, parodė, kaip lengva ženklą vertinti kaip savaime suprantamą, ir jis tampa paprastu reikšmės perteikėju bet kurioje kalboje. Antra vertus, paties Hjelmslevo kalbos teorija dažnai nesileidžia aiškumo ir paprastumo suvaržoma. Be to, kaip Saussure'o „formos" ir „substancijos" sąvokos iš tiesų reikalauja aiškinimo, taip ir Hjelmslevas šioje vietoje beveik užplaukia ant seklumos. Iš tiesų atidžiai skaitydamas *Prolegomenus,* norėdamas perprasti, skaitytojas taip ir lieka nesupratęs, kokiu būdu „prasmę" – už ženklų sistemos ribų esančią *neprieinamą* amorfinę masę – galima susieti su „raiška" ir „turiniu" junginiuose „raiškos prasmė" ir „turinio prasmė"; nes kad būtų implikuota į vieną iš dviejų ženklo funktyvų, prasmė turi įgauti tam tikrą formą, kurios pagal apibrėžimą ji negali turėti. Tai, ką turime, yra dvi skirtingos prasmės, kurios tampa tokios, kokios yra, tik būdamos atskirtos viena nuo kitos. Pats prasmės atskyrimo faktas perkelia ją į semioti-

kos sritį, taigi ji nebėra kalbos išorė, arba amorfiška kalbai.

Su prasme susijusi dar viena problema. Reikalas tas, net jeigu žiūrėtume pro pirštus į tai, kaip prieštaringai Hjelmslevas vartoja šį terminą, kad *Prolegomenų* autorius priverstas griebtis ekstralingvistinės, arba semiotinės, dimensijos, kad galėtų lengviau plėtoti „imanentinę" lingvistiką. Kitaip tariant, Hjelmslevui nenumatytu būdu prasmė suteikia jo teorijai transcendentinių elementų, šito jis labiausiai ir stengėsi išvengti. Kaip tik dėl šios priežasties Julia Kristeva tvirtina, kad Hjelmslevo teorijos šaknys glūdi įtakingoje fenomenologijoje, kuri ir šiandien tebedominuoja lingvistikoje.[15]

Daug sėkmingiau Hjelmslevui pavyko paaiškinti skirtumą tarp Saussure'o *langue* ir *parole*. Saussure'as klydo teikdamas pirmenybę sakytiniam žodžiui *parole* lygmenyje, o Hjelmslevas, pavartojęs terminus „tekstas" ir „procesas", suteikė jam griežtumo. Kita vertus, apibrėždamas „sistemą" (Saussure'o *langue*) kaip nepriklausomą nuo „teksto", Hjelmslevas, atrodo, teigia, kad kalba iš esmės yra sistema – nes kalbą be teksto galima „įsivaizduoti", o teksto be kalbos – ne. Iškyla pavojus pačią kalbą paversti lingvistiniu modeliu, užuot pripažinus, kad abu lygmenys (modelis ir vartojimas) yra neatskiriami vienas nuo kito.

Nors, kaip pastebi Eco, Hjelmslevo teorija dažnai pribloškia skaitytoją „tikru bizantiniu sudėtingumu"[16], Hjelmslevo pasiryžimas pateikti tikslią „imanentinę" kalbos ir semiotikos teoriją įkvėpė kitus, kaip Eco ir Derrida, kurie ėmėsi kurti šiam projektui semiotinę sistemą, išmušusią metafizinį statinį iš pusiausvyros iš pačios transcendentinės teorijos apie ženklus ir ženklų sistemas šerdies.

Pastabos

1 Žr. Louis Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language*, vert. Francis J. Whitfield, Madison, University of Wisconsin Press, pataisytas angl. leidimas, pakartotinai išleistas 1963, p. 4–5.
2 ibid., p. 33.
3 Prancūziškame Hjelmslevo *Prolegomenų* vertime „purport" – daniško žodžio *mening* vertimas – pateiktas kaip *„sens"* (reikšmė).
4 Hjelmslev, *Prolegomena*, p. 52.
5 ibid., p. 76.
6 Žr. F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1972, p. 155–156.
7 Hjelmslev, *Prolegomena*, p. 76.
8 ibid., p. 39–40.
9 ibid., p. 54.
10 B. Siertsema, *A Study of Glossematics. A Critical Survey of its Fundamental Concepts*, The Hague, Paris, Martinus Nijhoff, 1955, p. 17.
11 Hjelmslev, *Prolegomena*, p. 52 ir p. 80.
12 ibid., p. 79.
13 ibid., p. 80.
14 ibid., p. 114.
15 Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, vert. Margaret Waller, New York, Columbia University Press, 1984, p. 38–40.
16 Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1979, p. 52.
17 Žr. Jacques Derrida, *Of Grammatology*, vert. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976, p. 57–60.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Derrida, Eco, Greimas, Kristeva, Saussure

Svarbiausi Hjelmslevo darbai

Prolegomena to a Theory of Language (1943), vert. Francis J. Whitfield, Madison, University of Wisconsin Press, 1963

Language. An Introduction, vert. Francis J. Whitfield, Madison, University of Wisconsin Press, 1970

Papildomi šaltiniai

Siertsema, B., *A Study of Glossematics: Critical Survey of its Fundamental Concepts*, The Hague, Paris, Martinus Nijhoff, 1955

Hjelmslevo vertimai į lietuvių kalbą

Kalba, įvadas (1963), vert. Marius Daškus, spec. red. Aleksas Girdenis (ALK), Vilnius, Baltos lankos, 1995

JULIA KRISTEVA

Kai kuriems Julia Kristeva geriausiai žinoma kaip feminizmo teoretikė. Ir nors tiesa, kad psichoanalitinė Kristevos darbų pakraipa verčia ją apmąstyti moters prigimtį (jos suprantamą kaip neįvardijamą ir neapsakomą), ji visada aiškiai domėjosi kalbos prigimtimi ir apraiškomis. Beje, 1990 m. dėmesį kalbai Kristeva išreiškė praktiškai, išspausdinusi *roman à clé* pavadinimu *Les Samouraïs*. Kaip ir de Beauvoir romane *Mandarinai*, kurį primena Kristevos pavadinimas, *Les Samouraïs* pateikiama Paryžiaus intelektualinio avangardo gyvenimo ir meilės vivisekcija, tik šįkart dėmesio centre – pačios Kristevos karta, atėjusi po Sartre'o.

Julia Kristeva gimė 1941 m., o 1965 m. atvyko studijuoti iš Bulgarijos į Paryžių. Ji iš karto pasinėrė į inelektualinį Paryžiaus gyvenimą: lankė Rolando Barthes'o seminarus ir bendravo su rašytojais ir intelektualais, susibūrusiais aplink avangardinį literatūros žurnalą *Tel Quel*, redaguojamą Philipe'o Sollerso. Septinto dešimtmečio pabaigoje *Tel Quel* sparčiai darėsi pagrindine reprezentacijų – tiek literatūroje, tiek ir politikoje – kritikos jėga, ir turėjo ilgalaikės įtakos Kristevai.

Dominuojantis Kristevos tyrinėjimų bruožas yra mėginimai analizuoti tai, kas nepasiduoda analizei: neišreiškiamą, heterogenišką, radikalų individo ir kultūrinio gyvenimo kitoniškumą*. Nors visa tai atveria kelią misticizmui, Kristeva parodo lygiavertį siekį neišanalizuojamą plotmę įprasminti simboliškumu. Ypač vėlesniuose jos kūriniuose pateikiamos aiškios užuominos, jog kvaila visiškai atsisakyti kitoniškumo.

Pirmą kartą Kristeva išgarsėjo septinto dešimtmečio pačioje pabaigoje kaip rusų formalisto Michailo Bachtino kūrybos interpretuotoja[1]. Ji išryškino Bachtino „dialogų" romano teoriją, taip pat „karnavalo" sąvoką. Netrukus po to Kristeva iškilo kaip savarankiška ir įtakinga kalbos ir literatūros teoretikė dėl savo „semanalizės"[2] koncepto. Semanalizės dėmesio centras, kaip Kristeva stengėsi parodyti, yra kalbos materialumas (jos garsai, ritmai ir grafinis vaizdas), o ne tik jos komunikacijos funkcija. Pastarosios logika gana nesunkiai dera prie konvencinių mokslinių procedūrų, kurios paprastai siekia išvengti prieštaravimų, tuo tarpu materialaus kalbos pagrindo negalima paaiškinti tokia konvencinių mokslų logika. Poetinės kalbos, kuri įkūnija kalbos materialumą, negalima tokiu būdu formalizuoti, tai yra kur kas subtiliau ir sudėtingiau. Iš prigimties visiškai heterogeniška poetinė kalba (kaip Joyce'o ir Mallarmé kūriniuose) meta iššūkį visuotinai pripažintai homogeniškai kalbos formai, kaip vienintelei reikšmių ir komunikacijos priemonei. Poetinė kalba ardo reikšmes arba bent jau atveria kelią naujoms reikšmėms ir netgi naujam supratimui. Tai, kad iš karto neįmanoma suprasti poetinės kalbos, ir yra pirminis apčiuopiamas tikrai realaus jos poveikio rodiklis.

Dėl savo atsidavimo mėginimams analizuoti heterogeninę poetinės kalbos prigim-

---

* *Otherness.*

tį, dar būdama studente Paryžiuje septinto dešimtmečio pabaigoje aštuntojo pradžioje, Kristeva išsiskyrė iš kitų semiotikų, kuriuos labiau domino konvencinės kalbos darbo formalizavimas. Jai atrodė prasmingiau tyrinėti kalbos dinamines, transgresines, praktines formas, o ne statišką instrumentinę formą, kurią analizuoja daugelis lingvistų. Statiškas požiūris į kalbą, tvirtino Kristeva, susijęs su nuostata, kad kalbą galima redukuoti į tokias dimensijas (kaip loginės propozicijos), kurias galima sąmoningai suvokti atmetant materialumą, heterogeniškumą ir nesąmoningumą. Susidomėjimas pasąmone paskatino Kristevą sukurti subjekto, kaip proceso subjekto, teoriją. Tai reiškia, kad subjektas niekada nėra vien statiškas vienokia ar kitokia vaizduotės forma virtęs fenomenas, galintis komunikuoti su kitais; jis taip pat yra ir neapsakomas, neįvardijamas, užslopintas, pažinus tik per savo apraiškas.

Dėmesys kalbai ir jos įtakai, formuojantis subjektui, leido Kristevai doktorato tezėse *La révolution du langage poétique* [*Poetinės kalbos revoliucija*] 1974 m. sukurti „semiotikos" (*le sémiotique*) teoriją. Čia *le sémiotique* atskiriama tiek nuo *la sémiotique* (tradicinės semiotikos), tiek ir nuo „simboliškumo" – reprezentacijos, vaizdinių, visų grynųjų kalbos artikuliacijos formų. Paprasto teksto lygmeniu semiotinė ir simboliškumo plotmė vadinama atitinkamai „genotekstu" ir „fenotekstu". Genotekstas, teigia Kristeva, „nėra lingvistinis", „tai veikiau procesas"[3]. Jis ir yra kalbos pagrindas. „Fenotekstas", priešingai – atitinka komunikacijos kalbą. Paprastai būtent šiuo lygmeniu mes skaitome ieškodami žodžių reikšmės. Tačiau nei genotekstas, nei fenotekstas neegzistuoja atskirai. Kristevos vadinamame „reikšminiame* procese" jie visada egzistuoja kartu.

Savo magnum opus *La révoliution du langage poétique* Kristeva parodo ne vien tai, kaip devyniolikto amžiaus avangardiniai rašytojai, tokie kaip Mallarmé ir Lautréamont, naudojosi semiotiniu kalbos pagrindu (jos garsais ir ritmais, begale dėstymo būdų), bet ir tai, kokią įtaką poetinė kalba turi konkrečiu istoriniu ar ekonominiu laikotarpiu, būtent Trečiojoje Prancūzijos Respublikoje. Taip pat šiame veikale Kristeva toliau plėtoja subjekto, kaip proceso subjekto, teoriją; tačiau dabar ji visiškai aiškiai remiasi Lacano psichoanalizės teorija. Taigi čia semiotinis lygmuo siejamas su moterų *chora*, kurį galima laikyti nereprezentuojama motinos vieta. Tai lyg ir ištakos, tačiau ne tos, kurios įvardijamos, kadangi įvardijimas besąlygiškai patalpintų *chora* į simboliškumo plotmę, todėl pateiktų jį klaidingai. Kaip ir bendrasis moteriškumas, *chora* yra kalbos materialumo, poetiškumo dimensija.

Kadangi tokių poetų, kaip Mallarmé, kūryboje galima matyti semiotinę kalbos dispoziciją, svarbu pastebėti, jog tai, ką išryškina menininkas, taip pat pasireiškia ir vaiko kalbos įgijimo laikotarpiu. Taigi vaiko šūkavimai, dainavimas, gestai, rimavimai, žodžių žaismas ar juokai yra žaliava, kurią gali panaudoti avangardinis poetas. Tai ekstralingvistinė, su reikšmine praktika susijusi dimensija: t.y. su praktika, galinčia taip išjudinti egzistuojančią galbūt pernelyg sustabarėjusią simboliškumo formą, kad nauja forma galėtų plėtotis.

Aukščiau aptartomis temomis Kristeva parašė daug dažnai sudėtingų ir įmantrių

---

* *Signifying.*

esė ir straipsnių, kurie 1977 m. buvo išspausdinti rinkinyje, pavadintame *Polylogue*. Bet 1980 m. Kristevos tonas pasikeitė. Išnyko pernelyg pretenzingos pastangos sukurti bendrąją subjekto ir kalbos teoriją, iškilo poreikis analizuoti specifinę asmeninę ir meninę patirtį (tiek savo pačios, tiek analizuojamųjų); patirtį, kuri tuo pat metu suteiktų gilesnį socialinio ir kultūrinio gyvenimo supratimą. Taip knygoje *Siaubo galios: esė apie nusižeminimą* Kristeva parodo, kaip nusižeminimas, kaip tam tikras neapibrėžtumas, yra per sudėtingas, kad individas ar visuomenė su juo sąmoningai susidorotų, todėl jis sukelia individui vėmimą nuo nemėgstamo maisto, arba visuomenėje atsiranda tvarkymosi su užterštumu ritualai, o meno kūriniuose – poreikis išreikšti arba slopinti nusižeminimą kaip siaubą ar neapibrėžtumą.

Vėliau Kristeva parašė studijas apie meilę *(Meilės pasakos)*, melancholiją ir depresiją *(Juodoji saulė)* ir apie svetimtaučio istoriją ir patirtį *(Svetimi patys sau)*. Kitaip negu ankstesniuose darbuose čia svarbiausia sėkmingas atskiro individo įėjimas į simboliškumo pasaulį. Pavyzdžiui, meilė neįmanoma be sugebėjimo idealizuoti ir identifikuotis. Šis sugebėjimas yra būtina identiteto formavimo sąlyga ir priklauso nuo sėkmingo vaiko atsiskyrimo nuo motinos, t.y. nuo sėkmingai prisiimtos individualios autonomijos. Jeigu turėtume griežtesnę religinę dispoziciją, būtų lengviau įvertinti Dievo, kaip meilės (*agape*), vaidmenį formuojantis subjektyvumui. *Agape* yra „iš išorės“ ateinanti galia, pirminis identifikacijos šaltinis, pirminis atsiskyrimo nuo motinos judesys. *Eros* be *agape* tampa aklu impulsu kelyje į destrukciją. *Agape* atitikmenį savo psichoanalitinėje subjekto teorijoje Kristeva pavadina „individo priešistorės tėvu“: tai elementariausias ir būtinas identiteto formavimosi pagrindas. Tuo galbūt norima pranešti ne tai, kad identiškumas yra viskas – kaip kai kurie ankstyvieji semiotikai stengėsi įteigti, – o kad būtina pasiekti tam tikrą harmoniją tarp identiškumo ir heterogeniškumo, poetinio elemento, galinčio ją išardyti. Melancholija, kitaip negu meilė, yra labai didelė kliūtis formuotis simboliškumo ir vaizduotės sugebėjimams. Stipriai melancholijos kamuojamas žmogus paprastai nesugeba mylėti, kadangi nesugeba kurti būtinų idealizacijų. Melancholikai ir depresuotieji išgyvena tam tikrą nuolatinį gedulą dėl motinos. Kaip sako Kristeva: „depresija sergančių žmonių kalba yra tarsi svetima oda; melancholikai yra savo gimtosios kalbos svetimtaučiai“[4].

Dešimto dešimtmečio Kristevos tyrinėjimus galima vertinti kaip seriją subjekto teorijos plėtočių. *Galutinės* plėtotės gali ir nebūti. Mat Kristevos pateikto subjekto neįmanoma visapusiai analizuoti, tai veikiau visuomet neužbaigtas subjektas, tarsi akstinas begalinei serijai plėtočių.

Erdvė, kurioje Kristeva įžvelgia subjektyvumo dinamiką, yra meno erdvė. Labai svarbu, kodėl jinai taip mano, kadangi būtent tuo ji išsiskiria iš daugelio kitų kritikų ir semiotikų. Taigi nors kiekvienas meno kūrinys, kad būtų identifikuotas, turi atspindėti žmogiškąją kontrolę ir tvarką, tačiau nėra jokio išbaigto subjekto pirminio kūrinio atžvilgiu. Tiksliau meniniai siekiai kuria subjektą tiek pat, kiek ir subjektas kuria meno kūrinį. Be to, kadangi tarp meno ir subjektyvumo formavimosi egzistuoja glaudus ryšys, Kristeva visuomet manė, kad meną analizuoti ypač vaisinga. Todėl Mallarmé poezija rodo „semiotinį po-

linkį", tuo tarpu *Romeo ir Džiuljeta* atskleidžia meilės dinamiką, o Dostojevskis – kančios ir atleidimo struktūrą, paremtą melancholijos dispozicija. Jei meninio pranešimo ar meninio poveikio gavėjo dispozicija yra atvira, jo simboliškumo ir vaizduotės galimybės gali prasiplėsti: tai reiškia, kad meno kūrinys gali būti autentiškos patirties, galinčios atverti kelius asmenybės pokyčiams, pagrindas. Šių dienų problema, kaip nurodoma Kristevos darbe, yra ta, kad visuomenėje daugėja subjektų, neatvirų tokiai meno kūrinių kokybei, kuri neatitinka išankstinio supratimo ir stereotipų. Arba žmonės paprasčiausiai labai susižavi – objekto – vaizdų ir veiksmo žaismu, negalėdami lavinti naujų simboliškumo sugebėjimų, kurie suteiktų objektui naujų visuomeninio gyvenimo veiksnių. Tad iškyla uždavinys sukurti tokią situaciją, kur subjektyvumas būtų „atvira sistema", arba „darbas dėl progreso", tapimas „atviru kitam", visa tai galėtų pakeisti jo paties identitetą.

Šiuo atžvilgiu Kristeva pasirodo esanti vis dar neatsižadėjusi avangardinės meno ir visuomenės teorijos. Ji avangardistė, nes kviečia formuoti naujus identitetus, o ne griauti identitetą – kas, ji tiki, sukeltų paslėpto smurto ir žmonių nesugebėjimo individualiai ir autonomiškai atsiriboti nuo aplinkos socialines pasekmes. Individas netgi rizikuotų būti visiškai pasiglemžtas aplinkos. Tad tikslas turėtų būti – ir tai reikia pabrėžti – ne sugrįžti prie statiško požiūrio į individą kaip pirminį visuomeninių santykių atžvilgiu, o laikytis požiūrio, primenančio, jog reikia užtikrinti, kad pats simboliškumas nebūtų griaunamas, kai jis neišvengiamai keičiasi.

Pastabos

1 Žr. Julia Kristeva, „Word, dialogue, novel" leidinyje Toril Moi (red.), *The Kristeva Reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 34–61.

2 Žr. Julia Kristeva, *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969; ir Julia Kristeva, „The system and the speaking subject" leidinyje Moi (red.), *The Kristeva Reader*, p. 24–33.

3 Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, vert. Margaret Waller, New York, Columbia University Press, 1984, p. 87.

4 Julia Kristeva, *Black Sun*, vert. Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1989, p. 53.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Bakhtin, Barthes, Joyce, Lacan

Svarbiausi Kristevos darbai

Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse, Paris, Seuil, 1969

Le Texte du roman. Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle, The Hague, Paris, Mouton, 1970

About Chinese Women (1974), vert. Anita Barrows, New York and London, Marion Boyars, minkštas įrišimas, 1986

Revolution in Poetic Language (1974), vert. Margaret Waller, New York, Columbia University Press, 1984

Polylogue, Paris, Seuil, 1977. Aštuonios iš dvidešimties esė anglų kalba yra leidinyje *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, vert. Thomas S. Gora, Alice Jardine ir Leon S. Roudiez, Oxford, Basil Blackwell, pakartotinai išleista 1984

Powers of Horror. An Essay on Abjection (1980), vert. Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1982

Tales of Love (1983), vert. Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1987

Black Sun (1987), vert. Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1989

Strangers to Ourselves (1988), vert. Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1991

Papildomi šaltiniai

Grosz, Elizabeth, *Sexual Subversions, Three French Feminists: Julia Kristeva, Luce Irigaray, Michèle Le Doeuff*, Sydney, Allen & Unwin, 1989

Fletcher, John ir Benjamin, Andrew (red.), *Abjection, Melancholia and Love: The Work of Julia Kristeva*, London and New York, Routledge: Warwick Studies in Philosophy and Literature, 1990

Lechte, John, *Julia Kristeva*, London and New York, Routledge, 1990

Oliver, Kelly, *Reading Kristeva*, Bloomington, Indiana University Press, 1993

Kristevos vertimai į lietuvių kalbą

Apsėdimai, romanas (1996), iš prancūzų k. vert. Galina Baužytė-Čepinskienė, Vilnius, Charibdė, serija Naujas Romanas, 1998

Paradoksas: motina ir pirminis narciziškumas (1977), vert. Ramūnas Kasparavičius, leidinyje „Feminizmo ekskursai", sud. Karla Gruodis (ALK), Vilnius, Pradai, 1995

CHARLES SANDERS PEIRCE

Charles'as Sanders'as Peirce'as gimė 1839 m. intelektualų šeimoje. Jo tėvas Benjaminas buvo Harvardo universiteto matematikos profesorius. 1859, 1862 ir 1863 m. Peirce'as atitinkamai įgijo Harvardo universiteto humanitarinių mokslų bakalauro, magistro ir tiksliųjų mokslų bakalauro laipsnius. Daugiau kaip trisdešimt metų (1859–1860, 1861–1891) jis dirbo daugiausia astronominio ir geodezinio pobūdžio projektuose Jungtinių Valstijų pakrančių tyrinėjimo tarnyboje. Nuo 1879 m. iki 1884 m. dirbo nepilnu etatu logikos dėstytoju Johnso Hopkinso universitete.

Tačiau visi šie mokslo cenzai ir praktika tikrai neatspindi tos klasikinės erudicijos, kuria persunkti Peirce'o raštai. Jis ne tik perėmė iš senovės graikų kalbos dabar įprastą „semiotikos" terminą, bet ir buvo tiek Kanto, tiek ir Hegelio, kuriuos skaitė vokiškai, filosofijos žinovas, tačiau labiausiai jam buvo patraukli Johno Dunso Scotuso filosofija, ypač mėgo jo terminą *haecceity*, reiškiantį „šitūmą"[1]. *Haecceity* turi ir singuliarumo reikšmės atspalvį.

Dažnai pažymima, jog Peirce'as originaliai protavo, tad, būdamas pripažintas pragmatizmo pradininku, įnešė svarų indėlį į filosofinę ir matematinę logiką ir padėjo pamatus semiotikai. Rečiau pažymima, kad savo semiotikos teoriją – darbus apie ženklus – Peirce'as suprato kaip neatskiriamą darbo logikos srityje dalį. Tiesą sakant, anot jo, logika plačiąja prasme yra „mintis, kuri visada reiškiasi ženklų reikšmėmis", ji yra „bendrosios semiotikos [sic], nagrinėjančios ne tiktai tiesą, bet ir bendrąsias ženklų buvimo ženklais sąlygas" atitikmuo (1.444). Trumpai – ženklai susiję su logika, nes ženklai, kaip loginių formų raiška, yra mąstymo priemonė. Dar tiksliau 1868 m. išspausdintame straipsnyje Peirce'as, būdamas 29-erių, paaiškino, kad: „Vienintelis pažinus mąstymas yra mąstymas ženklais. O nepažinaus mąstymo nėra. Todėl visas mąstymas turi vykti ženklų pagalba" (5.251). Vadinasi, anot Peirce'o, filosofija apskritai neišvengiamai yra ženklų artikuliacija ir interpretacija. Kad ir kaip būtų, čia mus domina Peirce'o ženklų teorija, todėl visą dėmesį skirsime Peirce'ui semiotikui.

Nors Peirce'as paskelbė per tūkstantį spausdintų puslapių, jis taip ir neišleido nė vienos knygos–studijos nė viena savo mėgstama tema. Rezultatas tas, turint galvoje Peirce'o darbus apie ženklus, kad jo mintis yra nuolatinis procesas, be to, ji nuolat modifikuojama ir perdirbama. Beje, dažnai susidaro įspūdis, jog Peirce'ui atrodo, kad kiekvieną kartą iš naujo apmąstant klausimą būtina pradėti iš pradžių, tarsi vėl būtų

nauja auditorija (iš čia pasikartojimai) ir tarsi ankstesnė formuluotė būtų buvusi klaidinga (iš čia pakeitimai ir patobulinimai). Todėl sistemingo ir aiškaus Peirce'o veikalo apie ženklų prigimtį nėra, tėra daugybė perdirbimų, pasikartojančių ir atsinaujinančių. Kokie gi tuomet yra esminiai šios medžiagos apie ženklus aspektai?

Semiotikoje dažnai kartojama[2], kad pačia bendriausia prasme ženklas, anot Peirce'o, yra tai, kas kažką kažkam reprezentuoja (cf. 2.228). Šios formuluotės paprastumas neatskleidžia to, kad ženklas turi funkciją: ženklas A pažymi faktą (arba objektą) B interpretantui C. Todėl ženklas niekad nebūna atskiras vienetas, jis visada turi šiuos tris aspektus. Pats ženklas, teigia Peirce'as, yra Pirminis požymis, jo objektas – Antrinis, o interpretantas – priimantis elementas – Tretinis požymis. Beje, visur, kur įmanoma, Peirce'as ieškojo trinarių struktūrų. Tretinis požymis ženklų produkavimui suteikia neribotą semiozę per interpretantą (sąvoką), kuris skaito ženklą kaip kažkieno ženklą (i.e. reikšmės reprezentaciją arba referentą) ir kurį gali perimti kitas interpretantas. Interpretantas yra privalomas elementas, reikalingas susieti ženklą su objektu (trys, vėlgi trys, svarbiausi interpretanto tipai yra indukcija, dedukcija ir abdukcija (hipotezė)). Kad ženklas egzistuotų kaip ženklas, jis turi būti interpretuojamas (taigi turi turėti interpretantą). Žodis „STOP" raudoname fone gatvių sankryžoje reiškia, kad ties sankryža būtina sustoti. Ženklas yra /stop/, objektas yra „sustojimas", o interpretantas yra sąvoka, jungianti ženklą su konkrečiu objektu. Dar šis ženklas gali reikšti, kad priekyje yra pagrindinis kelias arba tankiai apgyvendinta zona. Neribotos semiozės proceso eiga priklauso nuo interpretanto funkcijos. Tai yra, kaip teigia Eco, interpretantas yra dar viena interpretacija[3].

Ženklo tipų, kaip ir ženklo funkcijų, pagrindinė forma taip pat yra trinarė. Trys pamatiniai šios formos raiškos elementai yra ikona, indeksas ir simbolis. Kalbant labai paprastai, ikonos ženklas yra toks ženklas, kuris vienu ar daugiau aspektų yra toks pat kaip ir žymimas objektas. Kitais žodžiais tariant, ikonos „žymimoji vertė" yra jos kokybė. Taigi portretas yra ikoniškas tiek, kiek reprezentuojamoji kokybė manomai panaši į reprezentuojamo subjekto kokybę. Peirce'as pripažįsta, kad ikonos gali turėti konvencinių elementų, Eco įrodinėja, kad „absoliuti ikona" yra atspindys veidrodyje[4]. Indeksas savo ruožtu yra ženklas, kuris fiziškai susijęs su savo objektu arba yra to objekto veikiamas. Peirce'o pateikiami pavyzdžiai – vėtrungė, barometras, saulės laikrodis. Parodomieji įvardžiai (šitas, tas), šūksmas „Gelbėkite!", pažymintis, jog kažkam reikia pagalbos, arba beldimas į duris, pažymintis, jog kažkas stovi prie durų, taip pat yra ženklai, veikiantys kaip indeksai. Kitaip nei ikonos, indekso santykis su tuo, ką jis žymi, yra „dinamiškas". „Simbolis", kaip primena Peirce'as, iš pradžių reiškė kažką „kartu sudėtą" sudarant sutartį ar sandorį (2.297). Šiuolaikinėje aplinkoje Peirce'o (kuris šiuo atžvilgiu skiriasi nuo Saussure'o) simbolis reiškia konvencinius ženklus, vartojamus, tarkim, skaitant ir rašant. „Grynasis simbolis, – rašė Peirce'as, – yra simbolis, turintis visuotinę reikšmę" (2.293). Peirce'o pateikiama simbolio sąvoka primena Saussure'o koncepciją apie arbitralius signifikanto ir signifikato santykius. Nes simbolio ryšys su savo objektu yra „primetamojo" pobūdžio. Simbolio sąvokos dėka,

aiškesnė tampa ir interpretanto sąvoka. Joks simbolis, turintis primestus ar nemotyvuotus ryšius su savo objektu, negali būti simboliu, jei nėra interpretuotas. Kalbos posakiai nustato perduodamus ženklus (= interpretantus) klausančiojo sąmonėje. Tokiu būdu simbolis ir interpretantas yra neatskiriami.

Šiuos pagrindinius ženklų skirstymo principus Peirce'as tyrinėjo visą gyvenimą. Remdamasis tyrimais jis įsitikino, kad kyla problemų dėl pagrindinių ženklų formų ikonos, indekso ir simbolio grynumo. Galima tvirtinti, kad bet kuris ikonos pavyzdys (e. g. portretas) turi konvencinių elementų. O jeigu portretas yra fotografija, ikonos ir indekso požymiai susilieja. Nors plačiausiai žinoma pagrindinė nagrinėta aukščiau trichotominė ženklų skirstymo sistema, Peirce'as skirstė ženklus į dar dvi smulkesnes trichotomijas galbūt norėdamas savo klasifikaciją padaryti dar lankstesnę, o gal nesąmoningai, nes jį tarsi kas vertė matyti reiškinius trinarėmis struktūromis. Šiaip ar taip, Peirce'as sukonstravo trichotomijų pletorą ir remdamasis ženklų skirstymu sukūrė (kaip parodyta Lentelėje 1) pagrindinę trichotomijų trichotomiją.

Pridėjęs pirmąją ir trečiąją trichotomijas Peirce'as patobulina savo ženklų skirstymą, pagal kurį dabar galima analizuoti įvairiausią bei sudėtingiausią ženklų produkavimą. Naudodamasis šiuo trijų trichotomijų branduoliu kaip išeities tašku Peirce'as ėjo dar toliau, stengdamasis sukurti analitinę nomenklatūrą, kuri leistų skirstyti pačius įvairiausius ženklus, ir pasiūlė dešimt ženklų klasių. Šias dešimt klasių sudaro pamatinių trichotomijų deriniai. Panagrinėkime bent vieną pavyzdį, Peirce'o labai mėgstamą ir dažnai pateikiamą, – vėtrungę. Tai yra „Disentinis sinženklas" (klasifikacija, išvesta iš 1 ir 3 trichotomijų). Apie šį ženklą Peirce'as rašė, kad tai

1 *lentelė*. Peirce'o ženklų trijų trichotomijų suvestinė

1 *Kokybės ženklas* [= kokybė, kuri yra ženklas.]	*Sinženklas* [„sin" = „tik kartą": įvykis, kuris yra ženklas.]	*Legiženklas* [= įstatymas, kuris yra ženklas. Kiekvienas konvencinis ženklas yra legiženklas.]
2 *Ikona* [= ženklas, turintis objekto, kurį žymi, kokybę.]	*Indeksas* [= ženklas, kuris žymi objektą to objekto veikiamas.]	*Simbolis* [= sutartinis ženklas.]
3 *Rema* [= galimos kokybės ženklas, i.e. jis žymi galimą objektą.]	*Disentinis ženklas* [= esamasis objekto egzistavimo ženklas.]	*Argumentas* [= įstatymo ženklas.]

Šaltinis: remiantis Peirce'u, 2.243–53

> yra bet kokia tiesioginė patirtis apie ženklą, kaipo tokį, kuris pateikia informaciją apie Objektą. Šią informaciją jis gali pateikti tik būdamas tikrai paveiktas Objekto, taigi jis neišvengiamai yra ir Indeksas. Vienintelė informacija, kurią jis gali pateikti, yra tikras faktas. Toks ženklas turi būti ir Ikonos Sinženklas, kad įkūnytų informaciją, ir Remos Indekso Sinženklas, kad pažymėtų Objektą, su kuriuo susijusi informacija. Tačiau šių dviejų derinių pobūdis, arba *Sintaksė*, taip pat turi būti pažymėtas (2.257).

Čia akivaizdžiai parodyta, kad jokiam atskiram materialiam ženklui negalima tiksliai pritaikyti pateiktos klasifikacijos. Analitinio nuodugnumo galima pasiekti tik nuolat tobulinant nomenklatūrą. Laikydamasis tokios strategijos Peirce'as siekia deramai įvertinti išties labai sudėtingą ženklų produkavimą. Tad Peirce'o ženklų teorijos tam tikra prasme ir nėra, yra tik vis lankstesnė ženklų klasifikavimo lentelė.

Peirce'o pateiktame požiūryje į ženklus iš esmės ryškėja du dalykai. Pirmasis susijęs su tuo, kad Peirce'as retai nueina toliau savo pastangų sukurti ir patobulinti ženklų kategorijų lentelę. Kaip ir iš visų lentelių, čia tikimasi išsamumo. Tačiau galima suabejoti, ar (santykiškai) statiška lentelė gali atspindėti tikrąjį ženklų produkavimo dinamizmą. Ir dar – tai kad kiekvienas ženklas yra santykiškai autonomiškas *vis-à-vis* kitus ženklus, tik patvirtina nuomonę, kad vis dėlto Peirce'o sistema yra tikrai niutoniško pobūdžio. Skirtingai nei Saussure'ą, Peirce'ą, atrodo, daug labiau domino fizinis pačių materialių ženklų, o ne ženklų, kaip diskurso sistemos elementų, aspektas. Pastarieji patektų į Peirce'o simbolių kategoriją, ir nors Peirce'as neignoruoja simbolio prigimties, jo susidomėjimas aiškiai susijęs su iš esmės fiziniais ikonų ir indeksų ženklais.

Nors tikrai pripažindamas Peirce'o nuopelnus nustatant ženklų distinkcijas, Eco vis dėlto kiek įtariai vertino pačią tikrai natūralių savybių galimybę, tokią būtiną Peirce'o ikonos ir indekso gyvybingumui[5]. Anot Eco, ikonos ženklas visuomet yra kultūriškai užkoduotas, netgi nebūdamas išimtinai arbitralus. Tačiau, atrodo, kad toks jis ir turėtų būti, kad atspindėtų Peirce'o neribotos semiozės principą. Neribota semiozė – ko gero, originaliausias Peirce'o įnašas į semiotiką – numato, kad ženklas turėtų būti paverčiamas kitais ženklais interpretanto dėka. Tačiau, jeigu ikona, qua ženklas, nuo kitų ženklų turėtų skirtis tokių pačių, kaip ir jos ženklinamas objektas, savybių pagrindu, akivaizdu, kad neribotos semiozės principui iškiltų pavojus.

Anot Eco, galima išeitis būtų pripažinti, jog, kol ženklo struktūrai reikia, vadinamosios fizinės kokybės tikrai yra įkūnijamos suvokimo struktūroje ir todėl yra užkoduotos. Būdamas užkoduotas (i.e. nebūdamas identiškas su *perceptum*) suvokimas gali būti reprodukuojamas arba verčiamas kitais ženklais. Tad tokiu būdu Eco teigia, kad „ikonų ženklai neturi „tokių pačių" fizinių savybių kaip jų objektai, bet remiasi ta pačia suvokimo struktūra, arba ta pačia santykių sistema"[6]. Kita vertus, Eco mano, kad ikonos ženklą sunku analizuoti būtent dėl to, kad jis verčia suabejoti egzistuojančiu kodu. Tai *ratio difficilis*, pajėgaus suabejoti egzistuojančiu kodu ir tokiu būdu suteikti jam subtilumo, reikalas.

Peirce'as tam tikru mastu pats numatė Eco bei kitų aptiktas silpnąsias savo darbų apie ženklus vietas. Ir todėl jis yra pasiren-

gęs užleisti savo vietą istorijoje naujai tyrinėtojų kartai ne tik kaip mokslininkas pozityvistas, bet ir suprasdamas, kad jis yra „pionierius, o gal veikiau miško tankmių gyventojas“, „skinantis ir valantis kelią“ „*semiotikai*, visų galimų semiozių tikrosios prigimties ir pagrindinės įvairovės doktrinai“ (5.488). Ir lyg iš anksto numatydamas, kaip Bachtinas perskaitys Dostojevskį, Peirce'as taip pat tvirtina, jog ne tik kad mąstoma neišvengiamai ženklais, bet kad „mąstoma dialogo forma“ (6.338), net jeigu dialogas vyksta tik su pačiu savimi. Dėl šio savo ženklų teorijos dinamizmo aspekto Peirce'as tapo antipozityvistinės semiotikos tėvu.

Pastabos

1 Žr. *Collected Papers of Charles Peirce*, 8 t., red. Charles Hartshorne ir Paul Weiss (1–6 t.) ir Arthur Burks (7–8 t.), Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1931–1958, 1 ir 2 t. viename tome, 1965, 1 t., paragrafas 341. Toliau tekste nurodomas tomas ir paragrafas.
2 cf. Umberto Eco, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, (Midland Book leid.) 1979; Julia Kristeva, *Language, The Unknown: An Initiation into Linguistics*, vert. Anne Menke, New York, Columbia University Press, 1989.
3 Eco, *A Theory of Semiotics*, p. 68.
4 Umberto Eco, *Semiotics and the Philisophy of Language*, London, Macmillan, 1984, p. 212.
5 Žr. Eco, *A Theory of Semiotics*, p. 191–201.
6 ibid., p. 193.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Bachtin, Eco, Kristeva, Saussure

Svarbiausi Peirce'o darbai

Collected Papers of Charles Sanders Peirce, 8 t., red. Charles Hartshorne ir Paul Weiss (1–6 t.) ir Arthur Burks (7–8 t.), Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1931–1958

Peirce on Signs: Writings on Semiotics by Charles Sanders Peirce, red. James Hope, Chapel Hill and London, University of North Carolina Press, 1991

Papildomi šaltiniai

Eco, Umberto, *A Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1979, p. 68–72 ir 195–200

Fisch, Max, „Peirce's general theory of signs“ leidinyje Kenneth Laine Ketner ir Christian J. W. Kloesel (red.), *Peirce, Semeiotic and Pragmatism: Essays by Max H. Fisch*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. 321–355

Kristeva, Julia, *Language and the Unknown: An Initiation into Linguistics*, vert. Anne Menke, New York, Columbia University Press, 1989

Hookway, Christopher, *Peirce*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985

Savan, David, *An Introduction to C. S. Peirce's Semiotics*, Toronto, Toronto Semiotic Circle, 1988

FERDINAND DE SAUSSURE

Iki septinto dešimtmečio nedaugelis žmonių iš akademinės aplinkos ir už jos ribų buvo girdėję Ferdinando de Saussure'o vardą. Bet po 1968 m. intelektualusis Europos pasaulis ėmė gausti nuo kalbų apie lingvistikos ir struktūralizmo tėvą. Kad Saussure'as buvo tiek pat katalizatorius, kiek ir intelektualinis novatorius, patvirtina faktas, kad jo veikalas *Bendrosios kalbotyros kursas*, dėl kurio dabar jis yra labiausiai žinomas už lingvistikos ribų, buvo sudarytas iš trijų užrašų komplektų – tai bendrosios lingvistikos kurso paskaitos, skaitytos studentams Ženevos universitete 1907, 1908–1909 ir 1910–1911 m. Kad Saussure'as – lingvistas, be to, kaip sanskrito ir indoeuropiečių kalbų specialistas, nelabai žinomas akademinei bendruomenei ir platesnei visuomenei, – tapo socialinių ir humanitarinių mokslų atsinaujinimo pradininku, taip pat verčia susimąstyti. Tai leidžia manyti, kad dvidešimtame amžiuje įvyko kažkas nepaprasto,

jei naujasis kalbos modelis, pagrįstas Saussure'o struktūriniu požiūriu, tapo socialinio ir kultūrinio gyvenimo teoretizavimo modeliu. Saussure'o teorijos pasekmės nusidriekė į visus socialinius mokslus, o jos pagrindai glūdi lingvistikos istorijoje. Todėl turime aptarti abu šiuos aspektus.

Saussure'as gimė 1857 m. Ženevoje, vienoje žinomiausių miesto šeimų, pagarsėjusių savo mokslo pasiekimais. Taigi jis buvo tikras Emile'io Durkheimo ir Sigmundo Freudo amžininkas, tačiau beveik nėra įrodymų, kad bent su vienu iš jų Saussure'as yra turėjęs kokių nors ryšių. Po pasitenkinimo neatnešusių vienerių metų fizikos ir chemijos studijų Ženevos universitete 1875 m. Saussure'as išvyksta į Leipcigo universitetą studijuoti kalbų. Tada, būdamas 21-erių, po aštuoniolikos mėnesių sanskrito studijų Berlyne jis išspausdina audringo pripažinimo sulaukusius *mémoire*, kuriuos pavadina *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* (*Apie pirmykštę indoeuropiečių kalbų balsių sistemą*). Praėjus penkiasdešimčiai metų po Saussure'o mirties žymus prancūzų kalbininkas Emile'is Benveniste'as pasakys, jog šis darbas išpranašavo visus būsimus arbitralia ženklo prigimties teorija pagrįstus Saussure'o kalbos prigimties tyrinėjimus.

1880 m. apgynęs tezes apie absoliutų sanskrito genetyvo linksnį Saussure'as išvyksta į Paryžių, o 1881 m., kai jam buvo 24-eri, paskiriamas gotų bei senosios vokiečių aukštaičių kalbos dėstytoju Ecole Pratique des Hautes Etudes. Išdirbęs kiek daugiau nei dešimtį metų Paryžiuje Saussure'as gauna sanskrito ir indoeuropiečių kalbų profesoriaus vietą Ženevos universitete.

Nors Saussure'as buvo pripažįstamas kolegų ir atsidavęs kalbos tyrinėjimams, metams bėgant jo publikuojamų darbų mažėjo. Kaip teigė pats Saussure'as, jo netenkino lingvistikos prigimties, kaip disciplinos, pobūdis – jai stigo kritiško požiūrio, taip pat ir terminologijos[1], vis dėlto jis neįstengė parašyti knygos, kurioje būtų perdirbta disciplina ir kuri būtų leidusi jam tęsti savo filologinį darbą.

Šiuo metu garsus darbas *Bendrosios kalbotyros kursas*, sudarytas iš Saussure'o paskaitų užrašų, taip pat jo studentų užrašų, galbūt galėtų būti vertinamas kaip iš dalies tenkinantis Saussure'o požiūrį, jog, norint suteikti lingvistikai tvirtesnį pagrindą, pačią kalbą reikia tyrinėti iš naujo.

Lingvistikos istorijoje Saussure'o požiūris, pateiktas *Kurse*, paprastai vertinamas kaip priešprieša dviem įtakingiems to meto požiūriams į kalbą. Pirmasis 1660 m. pateiktas Lancelot'o ir Arnauld *Port Rojalio gramatikoje*, čia kalba suprantama kaip minčių atspindys ir manoma, jog ji remiasi visuotine logika. Port Rojalio gramatikams kalba iš pagrindų yra racionali. Antrasis yra devyniolikto amžiaus lingvistikos požiūris, pagal kurį konkrečios kalbos istorija gali paaiškinti esamą kalbos būklę. Kalbant apie pastarąjį, buvo manoma, kad šventoji senovės Indijos kalba, sanskritas, yra seniausia kalba, be to, buvo manoma, kad ji funkcionuoja kaip grandis tarp visų kalbų, taigi galiausiai kalba ir jos istorija sutampa. Istorinės kalbotyros pradžia tapo Franzo Boppo neogramatikos (taip vadinosi ši kryptis) tezės apie sanskrito asmenavimo sistemą, lyginant su kitų kalbų sistemomis – *(Über das Konjugationssystem der Sanskrit-sprache (Apie sanskrito kalbos asmenavimo sistemą)*, ir ankstyvasis Saussure'o mokymas bei tyrimai neprieštaravo esminei neogramatikų nuostatai dėl istorijos svarbos kalbos pri-

gimties supratimui. Tačiau *Kurse* jau stipriai išryškėja kitas – arbitralaus kalbos vaidmens aspektas, kurį Benveniste'as pastebėjo veikale *Mémoire* minint penkiasdešimtąsias Saussure'o mirties metines.

Pagal istorinį požiūrį į kalbą bei kiek mažiau pagal racionalistinį požiūrį kalba iš esmės suprantama kaip įvardijimo procesas – žodžių pritaikymas esamiems arba įsivaizduojamiems daiktams – ir kad yra vidinis ryšys tarp vardo ir jo objekto. Kodėl tam tikras vardas buvo pritaikytas tam tikram objektui ar sąvokai, galima, ir tuo buvo tikima, nustatyti istoriškai ar net priešistoriškai. Kuo giliau einama į istoriją, tuo, tikėtina, labiau priartėjama prie vardo ir objekto sutapties. Kaip pareiškė Saussure'as, tokia perspektyva reiškia, jog kalba iš esmės tėra nomenklatūra: objektų ir idėjų vardų rinkinys.

Kokie tad svarbiausi Saussure'o teorijos, išdėstytos *Kurse*, elementai? Pirmiausia Saussure'as pastumia tyrinėjimų kryptį nuo bendrosios kalbos istorijos prie konkrečios natūraliosios kalbos, kaip anglų arba prancūzų, esamos konfigūracijos apmąstymo. Dabar kalbos istorija tampa kalbų istorija be a priori ryšio, kaip buvo linkę manyti devyniolikto amžiaus lingvistai.

Susitelkti ties dabartine (kokios nors) kalbos konfigūracija automatiškai reiškia susitelkti ties tos kalbos elementų ryšiais, o ne ties vidine jų verte. Kalba, sako Saussure'as, visuomet yra organizuota tam tikru būdu. Ji yra sistema, arba struktūra, ir bet kuris atskiras elementas už tos struktūros ribų netenka reikšmės. Viename stipriame ir įtaigiame *Kurso* fragmente Saussure'as sako: *„kalboje [langue] yra tik skirtumai.* O dar svarbiau, kad skirtumas paprastai numato pozityvius terminus, tarp kurių ir yra skirtumas; tačiau kalboje yra tik skirtumai *be pozityvių terminų*“[2]. Esmė ta, kad kalbos sistemoje vertė, arba reikšmė, ne tik kad nustatoma pagal vieno termino ryšį su kitu – kaip Saussure'o naudojamame pavyzdyje, kai „t“ galima parašyti begale variantų ir vis dėlto ji bus suprasta, – bet kad ir patys pačios sistemos terminai yra skirtumo produktai: tad nėra pozityvių terminų, pirminių sistemos atžvilgiu. Tai reiškia, kad kalba egzistuoja tik kaip tam tikra visuma arba ji neegzistuoja iš viso. Diferencinei kalbos prigimčiai iliustruoti Saussure'as naudoja šachmatų žaidimo įvaizdį, kadangi šachmatuose naujai atėjusiam žaisti žaidėjui svarbus ne tik esamas figūrų išsidėstymas ant lentos (tolesnei įžvalgai nieko negelbės žinojimas, kokiu būdu figūros išsidėstė būtent taip, kaip yra išsidėsčiusios), bet ir tai, kad figūras ant lentos galima pakeisti bet kokiais kitais daiktais (karalių galima pakeisti saga, etc.), nes žaidimo esmę sudaro ne vidinė figūrų vertė, o diferencinis jų tarpusavio ryšys. Žvelgti į kalbą kaip į šachmatų žaidimą, kur svarbi figūros pozicija būtent duotuoju momentu, reiškia vertinti kalbą *sinchroniškai*. Priešingai, kai pirmenybė teikiama istoriniam požiūriui – tai darė devynioliktas amžius, – kalba vertinama *diachroniškai*. Savo *Kurse* Saussure'as teikia pirmenybę sinchroniniam, ne diachroniniam aspektui, kadangi šis metodas teikia aiškesnį bet kurio laikotarpio kalbos būklės vaizdą.

Norint suprasti Saussure'o diferencinę teoriją, tiek pat svarbus principas, kad kalba yra ženklų sistema ir kad kiekvienas ženklas susideda iš dviejų dalių: signifikanto (*signifiant*) (žodžio, arba garso modelio) ir signifikato (*signifié*) (koncepto). Tačiau priešingai tradicijai, pagal kurią buvo mo-

komas, Saussure'as nepriėmė nuostatos, kad esminis ryšys kalboje yra ryšys tarp žodžio ir daikto. Vietoje to Saussure'as ženklo koncepto dėka pabrėžia santykišką kalbos autonomiją realybės atžvilgiu. Beje, dar pagrįsčiau Saussure'as pateikia savo lingvistinės teorijos formuluotę, tapusią šiuolaikinei auditorijai įtakingiausiu principu: ryšys tarp signifikanto ir signifikato yra arbitralus. Remiantis šiuo principu, jau nebegalima teigti, jog kalbos struktūros pagrindus atskleidžia etimologija ir filologija, tačiau jis geriausiai padeda perprasti, kaip kinta kalbos būklė (t.y. specifinė lingvistinė konfigūracija, ar visuma). Tokiu atveju „nomenklatūrinis" požiūris tampa visiškai netinkamas pagrindas lingvistikai.

Turbūt daugiausia konceptualių sunkumų Saussure'o teorijai sukėlė ir kritikos susilaukė jo vartojami terminai *langue* (individuali natūralioji kalba, suvokiama kaip struktūra, arba sistema) ir *parole* (individualus kalbėjimo aktas arba kalbos aktai, kaip procesas). Šiais dviem konceptais nustatomas skirtumas tarp kalbos, kuri egzistuoja kaip daugiau ar mažiau rišli diferencinė struktūra, ir kalbos, kurią praktikuoja kalbančių žmonių bendruomenė. *Kurse* Saussure'as iškėlė mintį, jog specifinė lingvistinė struktūra skiriasi nuo kalbėjimo, be to, jis teigė, jog kalbos, kaip socialinio fakto, pagrindus galima suprasti tik struktūros lygmeniu, tačiau taip pat teisinga ir tai, kad niekas nepatenka į kalbos struktūros plotmę prieš tai nepasireiškęs individualiu kalbėjimo aktu. Dar svarbiau yra tai, kad ir pačią struktūros visumą pažinti galima tik atitinkamai pažinus kalbėjimo aktų visumą. Šia prasme struktūros valdos Saussure'ui visada išlieka labiau hipotetinės negu kalbėjimo valdos. Beje, šiuo atveju daug kas priklauso nuo to, ar kalba vertinama individualiai psichologiškai, ar susitelkiama ties visa kalbančiųjų bendruomene. Pirmuoju atveju viena yra tyrinėti kalbą per individo qua individo kalbėjimą ir visai kas kita yra tyrinėti ją kaip visos bendruomenės kalbos aktus. Saussure'o požiūris yra tas, kad kalba iš esmės yra socialinė institucija ir todėl lingvistui individualus požiūris nėra pakankamas.

Kalba nuolat kinta. Bet kinta ji ne individų valia, ji kinta laike nepriklausomai nuo kalbančiųjų valios. Saussure'o akimis, iš tikrųjų kalba formuoja individus netgi tiek pat, kiek ir jie formuoja kalbą, todėl kyla klausimas, ar toks požiūris gali turėti pasekmių kitoms socialinių mokslų disciplinoms. Tiesą sakant, toks klausimas ir iškilo po „struktūralizmo" rubrika septintame dešimtmetyje dirbusiems teoretikams.

Kai tik humanitariniuose moksluose atsirado Saussure'o modelis, mokslininkų dėmesys pakrypo nuo istorinių įvykių dokumentavimo, ar žmogaus elgesio faktų registravimo, prie žmogiškosios veiklos, kaip reikšmių sistemos, suvokimo. Toks buvo arbitralios ženklo prigimties ir iš to kilusios idėjos, kad kalba yra konvencijų sistema, akcentavimo platesniu socialiniu lygmeniu rezultatas. Nors ir anksčiau buvo ieškota vidinių faktų ir jų padarinių (pavyzdys galėtų būti istorikų prielaida, jog įvykiai ir pasisuko tokia kryptimi *todėl,* kad žmogiškosioms būtybėms reikėjo maisto, kad išgyventų, bet reikėjo ir kalbos, kad galėtų bendrauti viena su kita), dabar tyrimų objektu tampa sociokultūros sistema duotuoju istoriniu momentu. Į šią sistemą pakliūva ir tyrinėtojas, panašiai kaip lingvistas pakliūva į kalbą. Taigi į dienotvarkę pakliūva poreikis daugiau mąstyti.

Daugeliui, kaip antropologui Claude'ui Lévi-Straussui arba sociologui Pierre'ui Bourdieu, ar psichoanalitikui Jacques'ui Lacanui, taip pat ir Rolando Barthes'o literatūros kritikai ir semiotikai, pirmiausia Saussure'o įžvalgumas praskynė kelią griežtesniam ir sistemiškesniam humanitarinių mokslų požiūriui – požiūriui, kuris visu rimtumu teikia pirmenybę sociokultūrinei žmogaus būties sferai. Saussure'as buvo pabrėžęs, kaip svarbu netyrinėti kalbėjimo aktų atskirai nuo konvencijų, kurios leidžia jiems plisti, sistemos, lygiai taip pat buvo manoma, kad nepakanka tyrinėti socialinių ir kultūrinių faktų atskirai nuo socialinės ir kultūrinės sistemos, leidžiančios *jiems* plisti. Visuomenė ir kultūra duotuoju raidos momentu, o ne atskiri individualūs žmonių veiksmai praeityje ar dabartyje, atsiduria dėmesio centre. Ankstesnė karta (Sartre'o karta) mėgino atskleisti natūralų (vidinį) žmonių visuomenės istorijos pagrindą – labai panašiai, kaip kad devyniolikto amžiaus lingvistai mėgino atskleisti natūralius kalbos elementus, – tuo tarpu struktūralistų kartos pastangos buvo nukreiptos parodyti, kaip reikšmę arba reikšmes padiktuoja diferenciniai sistemos – tebūnie tai tekstų serija, giminystės sistema ar drabužių modelių fotografijos – elementų ryšiai ir kaip jie turėtų būti „skaitomi" ir interpretuojami. Kitais žodžiais tariant, sociokultūrinio gyvenimo tyrinėjimai suprantami kaip poreikis dešifruoti ženklus, sutelkiant dėmesį ne į tariamai nepriklausomą substancinę (dažnai prilyginamą „natūraliai"), o į diferencinę jų vertę bei atkreipiant dėmesį tiek į simptominį, tiek ir į atvirą reikšminį lygmenį.

Tokiu būdu Saussure'o kalbos teorijos inspiruota struktūra kalba ne tik apie fizinę, arba natūralią, elementų egzistenciją, bet ir apie jų „vertę" sistemoje, arba kontekste. Tampa aišku, jog fizinė bet kurio vieneto egzistencija tampa sudėtingesnė dėl kalbinės ar kultūrinės aplinkos. Tad struktūra primena, jog niekas, kas visuomeniška, kultūriška (ir taip pat, žinoma, individualu), neegzistuoja už struktūros ribų atskirai nuo visų kitų jos elementų kaip „pozityvus", esminis elementas. Toks požiūris iš esmės pakeičia aštuoniolikto ir devyniolikto amžiaus politinėje filosofijoje vyravusį požiūrį, kai socialinio gyvenimo ištakomis buvo laikomas biologinis individas. Ši filosofija nepripažino jokios visuomenės egzistavimo be individo, todėl ji neigė ir kalbos ryšių autonomiją.

Galbūt pagrindinis priekaištas, kurį galima iškelti prieš Saussure'o apibrėžtos struktūros taikymą socialinio ir kultūrinio gyvenimo tyrimams, yra tas, kad ji nepakankamai pripažįsta praktikos ir individo autonomijos vaidmenį. Kai kurių apžvalgininkų akimis, struktūrinis požiūris atrodo ribotas, nes žmogaus laisvė suprantama ne kaip socialinio gyvenimo ištakos, arba priežastis, o kaip socialinio gyvenimo produktas. Tuomet struktūra įtakoja konservatyvų šališkumą, neigiantį pokyčių galimybę. Nors ši problema ligi šiol tebėra neišspręsta, vis dėlto galbūt būtų svarbu pastebėti skirtumą tarp hipotetinio individo (kurio pati *socialinė* egzistencija būtų tolygi laisvės apribojimui) laisvės ir laisvų individų visuomenės, kur laisvė būtų socialinio gyvenimo, kaip diferencinės struktūros, rezultatas. Arba galėtume pasakyti, kad galbūt tyrinėtojams reikėtų pasinaudoti idėja, kad, perfrazuojant Saussure'ą, visuomenė yra laisvių *be pozityvių terminų* sistema. Tokiu atveju nebūtų jokios *esminės*, arba substancinės,

laisvės – jokios laisvės, individo įgytos prigimtinėje valstybėje.

Pastabos

1 Cf. „Vis labiau ir labiau įsitikinu, kokį begaliniai didžiulį darbą reikia atlikti norint parodyti kalbininkui, *ką jis daro*... Visiškas šiuolaikinės terminologijos netinkamumas, būtinybė ją pakeisti, o norint tai atlikti – būtinybė pademonstruoti, kas per objektas yra kalba, nuolat žlugdo mano pasitenkinimą filologija", – Ferdinando de Saussure'o laiškas, datuotas 1894 m. sausio 4 d., leidinyje „Lettres de F. de Saussure à Antoine Meillet", *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 21 (1964), p. 95, cituota leidinyje Jonathan Culler, *Ferdinand de Saussure*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1986, p. 24.

2 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, red. Tullio de Mauro, Paris, Payot, 1976, p. 166. Anglų kalba *Course in General Linguistics*, vert. Wade Baskin, Glasgow, Fontana/Collins, 1974, p. 120.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Barthes, Benveniste, Bourdieu, Derrida, Jakobson, Kristeva, Lacan, Lévi-Strauss

Svarbiausi Saussure'o darbai

Course in General Linguistics, vert. Wade Baskin, su Jonathan Culler įvadu, Glasgow, Fontana/Collins, 1974. Naujas vert., Roy Harris, London, Duckworth, 1983

Cours de linguistique générale, kritinis red. Tullio de Mauro (Paris, Payot, 1976)

Cours de linguistique générale, 2 t., kritinis red. Rudolf Engler, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1967–1974

Papildomi šaltiniai

Benveniste, Emile, „Saussure after a half a century" leidinyje *Problems in General Liguistics*, vert. Mary E. Meek, Miami Linguistics Series No. 8, Coral Gables, Florida, University of Miami Press, 1971, p. 29–40

Culler, Jonathan, *Ferdinand de Saussure*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1986

Gadet, Françoise, *Saussure and Contemporary Culture*, vert. George Elliott, London, Hutchinson Radius, 1989

Harris, Roy, *Reading Saussure: A Critical Commentary on the Cours de linguistique générale*, London, Duckworth, 1987

Holdcroft, David, *Saussure: Signs, System and Arbitrariness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991

TZVETAN TODOROV

Tzvetanas Todorovas, kaip ir Julia Kristeva, gimė Bulgarijoje, o 1963 m. atvyko į Paryžių. Pirmoji Bulgarijoje bakalauro laipsnį įgijusio ir Sofijos universiteto rekomendacijomis ginkluoto Todorovo pažintis su konservatyviąja iki 1968 m. įvykių Sorbona įvyko, kai jis kreipėsi į Literatūros fakultetą dėl galimybės dirbti literatūros teorijos srityje. Fakulteto dekano atsakymas buvo „šaltas" – jis informavo Todorovą, kad „jo fakultete literatūros teorija neužsiimama ir apie tai negali būti nė kalbos"[1]. Jaunojo Todorovo tai neišgąsdino; pradėjęs skaityti Sorbonos bibliotekoje per vieną jos darbuotoją jis galų gale užmezgė ryšius su Gérardu Genette'u, kuris rekomendavo jam lankyti Rolando Barthes'o seminarą Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Pažintis su Barthes'u – su kuriuo 1966 m. užbaigė *doctorat de troisième cycle* – suteikė Todorovui galimybę spausdinti savo straipsnius įtakingame tarpdisciplininiame semiotikos žurnale *Communications*. Išsiskiria du jo ankstyvieji straipsniai. Viename jų, pavadintame „La description de la signification en littérature", smulkiai analizuojami įvairūs struktūrinės analizės lygmenys pabrėžiant, kad struktūrinėje analizėje literatūros objekto forma yra svarbesnė už turinio, kuris priklauso semantikai, esmę[2]. Tuo metu Todorovas, kaip ir kiti teoretikai struktūralistai (e.g., Barthes'as ir

Genette'as), reikšmės tyrimus siejo su hermeneutika (taigi taip pat ir su humanitarine aplinka). Su semantikos sritimi struktūralizmo paradigma pradėta sieti tik po to, kai plačiau žinomas tapo A. J. Greimas.

Kitas svarbus ankstyvojo laikotarpio Todorovo straipsnis – kuriame atsispindi rusų formalistų įtaka – buvo „Les catégories du récit littéraire"[3]. Jame Todorovas vėl kartoja, kad „kūrinio aprašymo tikslas – atskleisti literatūros elementų reikšmę; literatūros kritikas stengiasi juos paaiškinti"[4]. Pagal Saussure'o principą, elementų reikšmė slypi jų ryšiuose. Jeigu vis dėlto taip yra iš tiesų, kaip tuomet su viso kūrinio reikšme (*sens*) apskritai? Teigti, kad reikšmė yra santykiška, reikštų teigti, kad reikšminiai elementai sudaro sistemą: jie turi tam tikrą tvarką ir nėra tik paprasčiausiai ir *ad hoc* surinkti. Ar visas kūrinys išvengia šio principo ir ar ne todėl jo reikšmė tampa specifinė dėl savo singuliarumo ir autonomiškumo? Ne, teigia Todorovas. Kūrinio reikšmė (priešingai negu jo interpretacija) išauga iš jo ryšio su kitais kūriniais literatūros istorijoje. „*Madame Bovary* reikšmė turėtų atsiskleisti iš opozicijos su romantine literatūra"[5].

Minėtame straipsnyje pritardamas Genette'o darbui apie naratyvą (récit) Todorovas dar giliau analizuoja „istorijos" (*histoire*) ir diskurso sluoksnius. Šis požiūris išaugo į studiją *Littérature et signification* – knygą, paremtą Todorovo daktaro tezėmis, kurių nagrinėjamu tekstu paimtas aštuonioliktо amžiaus Laclos epistoliarinis romanas *Les Liaisons dangereuses*. Kiekvienoje istorijoje vyksta veiksmai arba įvykiai. Tačiau jie vyksta nesilaikant idealios chronologijos. Veikiau jie susipina į pakankamai sudėtingą tinklą pynių, kurios tik duotajame taške sueina į viena. Išsiaiškinti šio pynių tinklo loginę prigimtį galima tik nagrinėjant veiksmų ir personažų lygmenis. Pasinaudodamas *Les Liaisons dangereuses*, kaip pavyzdžiu, Todorovas parodo, jog: (1) naratyvo veiksmai nėra arbitralūs, o paklūsta tam tikrai logikai; (2) naratyvas gali turėti daugiau negu vieną struktūrą, ir tai atsiskleidžia, kai analizuojant ją vienodai sėkmingai galima taikyti du skirtingus modelius; ir (3) veiksmų lygmens gali būti neįmanoma išskirti analizei, kai naratyvo „veiksmai" sutampa su personažų psichologinių būsenų kaita, kaip ir *Les Liaisons dangereuses* atveju.

Apskritai Todorovas mėgina išryškinti procesus (*procédés*), kurių dėka realizuojamas naratyvas. Šis procesas turi likti santykiškai nepastebimas skaitytojui, kad naratyvas sėkmingai perteiktų istorijos intrigą. Šis procesas taip pat yra visų naratyvo, kaip visumos, elementų funkcijų, arba reikšmių (*sens*), atitikmuo. Kaip ir Genette'as, Todorovas siekia analizuoti duotojo teksto laiką, pasakojimą, subjektyvumą (arba pasakojimo procesą ar kontekstą) ir objektyvumą (arba pasakojimą kaip citavimą ar išbaigtą lingvistinį aktą).

Savo knygoje *Littérature et signification* (1967) Todorovas plėtoja 1966 m. parašytame straipsnyje pradėtą romano *Les Liaisons dangereuses* analizę. Argumentuojama tuo, kad paprastai net žanras dėl sėkmingo tikroviškumo yra paremtas mimeze tiek, kiek jis, kaip epistolinis romanas, turi būti paremtas vidiniais romano, kaip kalbos akto (*énonciation*) – atskleidžiančio stilių ir subjektyvumą, – ir kaip istorijos (*énoncé*), struktūros procesais. Tad kas gi vis dėlto yra kiekvieno romano istorija? Romano istorija, sako Todorovas, yra paties romano kū-

rimo istorija. Apibendrindamas savo požiūrį knygoje *Littérature et signification* Todorovas apibendrina daugelio septinto dešimtmečio kartos struktūralizmo teoretikų poziciją. Taigi jis rašo: „Kiekvienas kūrinys, kiekvienas romanas per įvykių grandinę pasakoja savo paties sukūrimo istoriją, savo paties istoriją“[6]. Beprasmiška ieškoti galutinės reikšmės, nes „kūrinio reikšmė yra paskelbti save – kalbėti mums apie savo paties egzistavimą“[7]. Tiesą sakant, romanas prasideda ten, kur jis baigiasi, „kadangi paskutinė grandis romano intrigų grandinėje yra pats romano egzistavimas“. Šis požiūris sumaniai patvirtinamas paskutiniu *Les Liaisons dangereuses* laišku, kur paaiškinama, kaip romanu tapęs laiškų rinkinys buvo išspausdintas. Viena vertus, pats fikcijos kūrimo faktas nėra fikcija, tačiau skirtumas tarp fikcijos ir nefikcijos tampa problemiškas, kai pati fikcija vertinama kaip save kuriantis procesas. Taigi pats fikcijos (i.e. nefikcijos) *faktas*, atrodo, tampa esminiu fikcijos bruožu.

Kalbėdamas apie bet kurio kūrinio galutinės reikšmės paiešką už paties kūrinio ribų – i.e. reikšmės už kūrinio *egzistavimo* ribų paiešką – Todorovas netiesiogiai atsiriboja nuo hermeneutinio požiūrio į tekstą, požiūrio, kuris dažnai siekia suvokti galutinį (dažnai ideologinį) teksto pranešimą. Įdomu, kad jau po to, kai buvo parašyti įtakingi darbai apie *Dekameroną*, apie struktūralizmą ir fantastinę literatūrą – visi remiasi literatūros teksto reliatyvios autonomijos sąvoka, – Todorovo *oeuvre* ėmė keistis jam pradėjus tyrinėti simbolių teorijos istoriją. Todorovas įrodinėja, kad romantizmo įtaka yra neišvengiama netgi struktūralizmo epochoje.

1981 m. Todorovas vėl grįžta prie savo mokytojų rusų formalistų – šį kartą ne tiek stengdamasis perimti formalistinius jų metodus, kiek mėgindamas interpretuoti jų mintį. Iš naujo tokiu aspektu perskaityta Bachtino *oeuvre* iš esmės pakeičia Todorovo požiūrį į literatūros teoriją. Septintame dešimtmetyje formalizmą jis suvokė struktūralistiškai, kaip būdą atmesti ideologiškai teisingą socialistinio realizmo metodą, o devinto dešimtmečio pradžioje Todorovas pradeda kurti daugiau interpretacinio pobūdžio metodiką, mėgindamas įveikti, kaip jam atrodė, pernelyg apolitišką formalios teksto analizės požiūrį. Bachtino veikaluose Todorovas ima labiausiai vertinti „filosofinę antropologiją“, nagrinėjančią „kitoniškumo“ klausimą[8]. „Kitas“ iš Bachtino aiškinimo apie dialogo principą Todorovui tampa pirminės svarbos. Taigi jis įrodinėja, jog pagrindinė Bachtino įžvalga esanti ta, kad jis suvokia, jog po Dostojevskio joks meno kūrinys, vertas šio vardo, negali nesusigrumti su kitoniškumu: „Vientiso „aš“ išsižadėjimą kompensuoja naujas kito „tu“ statusas“[9]. Taip kitas liaujasi būti objektu ir tampa subjektu. Šios įžvalgos pagal vėlyvuosius Bachtino veikalus Todorovas mokosi iš Dostojevskio. „Bet argi, – klausia Todorovas, – svarbiausias humanitarinių mokslų pažinimo, kaip jį aprašo Bachtinas, bruožas nėra tyrinėti bežadį gamtos mokslų „objektą“, ir paversti jį žinomo ar žinosimo teksto dialogu?“[10]

Pradėjęs tvirtinimu, kad tyrinėtojas turėtų būti susietas su tyrimų objektu – turi pradėti su juo dialogą, – Todorovas ėmėsi darbų, kuriuose tyrinėjo, kokiu būdu Prancūzijos ir Europos istorija bei kultūra buvo – arba nebuvo – susidomėjusi kitu. Ypač išsiskiria du tekstai: *Amerikos užkariavimas* (1982) ir *Nous et les autres* (1989).

Amerikos užkariavime Todorovas analizuoja ir interpretuoja Kolumbo Amerikos atradimo 1492 m. bei su tuo susijusius dokumentus. Tai įpareigojanti studija – studija moralisto, kurį jaudina santykiai tarp europiečių ir indėnų, tarp savęs ir kito, tarp identiteto ir skirtumo. Jeigu, kaip akivaizdžiai parodo Todorovas, tiek sąmoningai, tiek nesąmoningai Kolumbas turėjo labai savitą ir nekintamą gyvenimo supratimą (taip pat ir požiūrį į tai, ką tikėjosi rasti kitame pasaulio krašte), reikia sužinoti, kokį poveikį tai turėjo Kolumbui, kai jis tikrai susidūrė su Centrinės Amerikos žmonėmis. Viena vertus, tai reiškia, kad Kolumbo elgesys buvo gana nuspėjamas: jis vertino kitą per savosios kultūros prietarų (taip pat ir religinių) akidangčius. Indėnus jis matė ir elgėsi su jais kaip su žvėrimis, tinkamais būti tik europiečių vergais. Arba dažniausiai susidūrus su indėnu tikrovėje su juo buvo elgiamasi žiauriai, kaip su „purvinu šunimi", o iš tolo jis buvo idealizuojamas kaip kilnus barbaras, būtent taip, kaip reikalauja Šventasis Raštas. „Žmogiškąjį kitúmą", teigia Todorovas, europiečiai „vienu metu ir atskleidžia, ir atmeta"[11].

Todorovas nori atskleisti du Amerikos užkariavimo aspektus: pirmiausia jis nori parodyti, kokį be galo svarbų vaidmenį šešioliktame amžiuje, užkariavimo amžiuje, susidūrus ispanams ir actekams atliko ženklai ir jų aiškinimasis – kalba ir bendravimas. Čia Todorovas įrodinėja, jog ispanai laimėjo užkariavimo karą daugiausia Hernando Korteso rūpesčiu, kadangi šis konkistadoras sugebėjo veikti remdamasis stebėjimu pagrįstomis žiniomis: tai yra Kortesas ėmėsi įvairiausių būdų, kad pažintų – ir šitaip perprato – žmones, su kuriais kariavo. Montesumai ir actekams, priešingai – kliudė pasaulio, kuris priklausė nuo sustabarėjusio dabarties aiškinimo remiantis praeitimi, vizija. Actekai, deja, pasitikėjo pranašavimais ir likimu, neatsiejamai su jais susijusiu. Pavyzdžiui, actekai europiečių atvykimą laikė blogu ženklu ir pasirinko (neigiamą) psichologinio elgesio dispoziciją. Kortesas, nors ir veikiamas krikščioniškojo tikėjimo, priešingai negu actekai, stengėsi išmokti kitų kalbą daugiau negu vienu būdu. Jis ne tik skyrė dėmesio savo informantų teikiamai informacijai, bet ir pasinaudojo actekų mitais rengdamas karines gudrybes priešui apgauti. Taip Kortesas sugebėjo primesti actekams iliuziją, kad jis esąs dievas, o vienu atveju apgavo vietovės, kur dabar yra Bahamų salos, gyventojus, kurie pamanė vykstą į pažadėtąją savo protėvių žemę, kai iš tikrųjų tebuvo išnaudojami kaip juodadarbiai. Trumpai tariant, Kortesas suprato, kaip svarbu mokėti kalbą bei pažinti actekų kultūrą, ir pasinaudojo tuo, kad galėtų manipuliuoti situacija savo naudai[12].

Vis dėlto, nors Kortesas autentiškai suprato kito kultūrą (tai ir yra antrasis svarbus užkariavimo aspektas), dalyvavo actekų kutūros naikinime. Kadangi ispanus – taip pat ir Kortesą – domino tik objektai, ypač auksas, jie neįstengė savo priešininkuose įžvelgti žmogiškųjų būtybių. Tikrasis tokių santykių siaubas apogėjų pasiekė ispanų kolonizavimo laikotarpiu tarp 1500 ir 1600 m., kai žmonės ne tik buvo verčiami vergais, bet ir, remiantis patikimais skaičiavimais, 80-ies milijonų Pietų Amerikos gyventojų skaičius sumažėjo iki vieno milijono, o visos žemės gyventojų skaičius tuo metu sudarė 400 milijonų. Korteso veiklos dėka, nepaisant jo gebėjimo suprasti „kitą", buvo sugriauta actekų civilizacija.

Savo išvadose Todorovas dar kartą pa-

tvirtina savo įsipareigojimus Bachtino dialogo principui. Tik per nuoširdų dialogą, kai kito balsas tampa girdimas ne prislopinus savo paties balsą arba užgniaužus kito balsą, galima pasiekti tikrąją lygybę. Dialogas yra Rimbaud principo „Aš yra kitas" patvirtinimas, kur vienu metu vienodai turėtų dalyvauti „aš" ir „tu". Dialogas įtraukia dar vieną kokybę: kuo išsamiau jis realizuojamas, tuo daugiau jis sukuria galimybių improvizuoti – pamatyti situaciją tokią, kokia ji yra, ir atitinkamai veikti. Tačiau ginčytina Todorovo nuostatoje yra tai, kad Vakarų civilizaciją (skaityk: Europą) jis įvardija kaip dialogo *ištakas*, rašymo ir, bent jau netiesiogiai, improvizavimo, kurį taip pat kartu su savimi atsineša skaitymas. Nors autorius aiškiai neturi jokio ketinimo iškelti Europos kultūros virš kitų, neaišku, ar tai jam pavyko.

Kitame veikale, *Nous et les autres (Mes patys ir kiti)*, apie aš ir kito dialogą Todorovas tyrinėja rasės, tautos, universalumo ir egzotikos temas įvairiausių autorių – Lévi-Strausso, Montaigne'io, Gobineau, Renan'o, Tocqueville'o, Chateaubriand'o, Autaud ir kitų – kūryboje. Labiausiai Todorovą čia domina, kaip šie autoriai apibrėžia humanizmo traktavimo svyravimą nuo visaapimančio etnocentrizmo (kitas, kaip paprasčiausias objektas) iki visaapimančio realiatyvizmo (kitas, kaip viskas, ir aš, kaip niekas) prancūzų mąstyme. Pirmajam požiūriui atstovautų Barrèsas ir Renan'as, tuo tarpu Lévi-Straussas, Todorovo supratimu, atstovautų antrajam. Nors Todorovas su jam būdingu atsargumu nedaro skubotų išvadų apie rasizmą, kolonializmą ar universalizmą, gvildenti filosofinius ir moralės klausimus jam, rodos, sudėtingiau negu semiotiškai analizuoti tekstą. Pavyzdžiui, dėstydamas savo požiūrį apie „gerai sureguliuotą humanizmą", jis remiasi, to nepripažindamas, a priori nuostata, kad žmonių, kaip rūšies, laisvė yra iš esmės individualus dalykas: „teigiama, jog laisvė yra skiriamoji žmonių rūšies savybė. Neabejotina, kad mano aplinka verčia mane reprodukuoti jos nustatytą elgesį, bet taip pat egzistuoja ir galimybė išrauti mane su šaknimis"[13]. Čia Todorovas palieka daug neatsakytų klausimų: ar galima kalbėti apie žmonių, kaip rūšies, laisvę „neįpuolant" į biologizmą? Koks yra tikslus santykis tarp žmonijos ir individo? Jeigu laisvė yra išskirtinai individuali, ar tai nereiškia, kad atskiri individai kuria savo laisvę priešindami ją žmonijai? Bet pats primygtiniausias klausimas: ar iš tiesų laisvė ir determinizmas, kaip teigia Todorovas, yra neišvengiamai prieštaringi? Ar negalimas, pavyzdžiui, nusiteikimas, kai individas panorėtų priimti bendruomenėje egzistuojančias vertybes? Ar ne tokia būtent ir yra konservatyviosios moralės ar politikos pasirinkimo prigimtis? Apibendrinant galima būtų pasakyti, jog svarbu ne tai, kad knygoje *Nous et les autres* Todorovas nesprendžia svarbių problemų, o tai, kad knygoje, kurios tikslas, kaip jis pats nurodo, praplėsti aš ir kito tarpusavio santykių sampratą remiantis šiuolaikine patirtimi, dažnai jo pateikiami atsakymai į be galo sudėtingus filosofinius klausimus lieka neraminamai neišbaigti.

Tarp veikalų *Amerikos užkariavimas* ir *Nous et les autres* Todorovas toliau spausdino tokius darbus apie literatūros bei kritikos prigimtį, kaip *Critique de la critique* (1984) ir *La Notion de la littérature* (1987). Šiuos darbus iš dalies galima priešpriešinti su atviriau įpareigojančiais tekstais: *Frêle bonheur: essai sur Rousseau* (1985), kuria-

me mėginama perprasti Rousseau minties intensyvumą, ir *Face à l'extrême* (1991) apie nacizmo ir komunizmo totalitarizmą.

Apskritai Todorovo kūryba įdomi ir svarbi dėl jai būdingos įtampos tarp struktūrinės analizės tikslumo ir rašymo moralinio įsipareigojimo – postruktūralistinio laikotarpio Todorovo rašymo, tiesą sakant. Galutinis klausimas būtų išsiaiškinti, ar ši įtampa yra neišvengiama.

Pastabos

1 François Dosse, *Histoire du structuralisme, I: le champ du sign,1945–1966*, Paris, La Découverte, 1991, p. 240.
2 Tzvetan Todorov, „La description de la signification en littérature", *Communications*, 4, 1964.
3 Tzvetan Todorov, „Les catégories du récit littéraire", *Communications*, 8 (1966), p. 125–151.
4 ibid., p. 126.
5 ibid.
6 ibid., p. 49.
7 ibid.
8 Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, vert. Wlad Godzich, Manchester, Manchester University Press, 1984, p. 94.
9 ibid., p. 104.
10 ibid., p. 107.
11 Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: the Question of the Other*, vert. Richard Howard, New York, Harper & Row, 1984, p. 49–50.
12 Žr. ibid., p. 98–123.
13 Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 428.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Bachtin, Kristeva, Genette, Greimas

Svarbiausi Todorovo darbai

Grammaire du Décaméron, The Hague, Paris, Mouton, 1969
The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre (1970), vert. Richard Howard, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1975
Genres of Discourse, (1978), vert. Catherine Porter, Cambridge, Cambridge University Press, 1990
An Introduction to Poetics, vert. Richard Howard, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1981
The Conquest of America: the Question of the Other (1982) (*La conquête de l'Amérique: La question de l'autre* vertimas) vert. Richard Howard, New York, Harper & Row, 1984
Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle (1981), vert. Wlad Godzich, Manchester, Manchester University Press, 1984
Literature and its Theorists: A Personal View of Twentieth Century Critisism (1984), vert. Catherine Porter, London, Routledge & Kegan Paul, 1988
Frêle bonheur: essai sur Rousseau, Paris, Hachette, 1985
La Notion de la littérature et autres essais, Paris, Seuil, 1987
On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exotism in French Thought (1989), (*Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine* vertimas) vert. Catherine Porter, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993
Les Immorales de l'histoire, Paris, Grasset, 1991
Face à l'extrême, Paris, Seuil, 1991

Papildomi šaltiniai

Bann, Stephen, „Structuralism and the revival of rhetoric", *Sociological Review Monograph*, 25, (1977 rugpjūtis), p. 68–84
Bottomley, Gill ir Lechte, John, „Nation and Diversity in France", *Journal of Intercultural Studies*, 11, 1 (1990), p. 49–63

ANTROSIOS KARTOS FEMINIZMAS

Antrosios kartos feminizmas gvildena ne vien socialinės nelygybės, kurią patiria moterys, klausimus; jis taip pat tiria giliai įsišaknijusias ideologines struktūras, dėl kurių moterys neišvengiamai pakliūna į blogesnes palyginti su vyrais sąlygas. Viena tokių struktūrų yra patriarchatas, kita – visuomeninė sutartis, turinti didelės įtakos pateisinant politines Vakarų institucijas. Neretai įkvepiamas Lacano psichoanalizės, parodančios, kad sąmonė, arba ego, nėra subjektyvumo centras, antrosios kartos feminizmas ginčija literatūroje, teisėje ir mitologijoje vyraujantį šališkumą lyčių požiūriu. Įrodinėjama, kad moterys turėtų ne tiek stengtis būti panašios į vyrus (kaip dažnai pasitaiko kovojant dėl socialinės lygybės), bet kad jos turėtų siekti sukurti naują, išskirtinai moterišką kalbą, teisę ir mitologiją.

LUCE IRIGARAY

Luce Irigaray studijavo lingvistiką bei Lacano psichoanalizę. Ankstyvosiose savo publikacijose tyrė demencija sergančiųjų kalbą. Šiais tyrimais Irigaray nustatė, kad schizofrenikų kalba turi polinkį virsti asmenine kalba, arba ideolektu. Tačiau, be visa kita, ji teigė, jog tai, ką dažnai vertiname kaip nesuprantamą kliedesį (*délire*), iš tiesų yra pavaldu lingvistinės struktūros taisyklėms, net jei tos taisyklės nuolat laužomos. Nors vėliau Irigaray įsitraukė į moteriškų simbolių ir kalbos formų konstravimą – formų, paremtų moteriškąja patirtimi, pasmerktų būti nekonvenciniais raiškos būdais (kaip schizofrenijos ideolektas), – vertindami jos pastangas, kaip vieną žymiausių filosofinio feminizmo apraiškų, turime nepamiršti ir šių ankstyvųjų jos darbų.

1974 m. Irigaray išleido knygą *Kitos moters veidrodis*, kurioje, permąstydama Freudo ir psichoanalitikų moteriškumo sąvoką – taip pat motinos ir dukters santykius, – ji siekė kurti specifinį moterišką rašymą (*écriture feminine*) – stilių, kuris turėjo sugriauti vyriškos vaizduotės hegemoniją, pasmerkiančią moteris, kaipo moteris, tylėti.

Nors Irigaray atkakliai prieštarauja daugeliui Lacano teorijos aspektų, vis dėlto jos feministinė filosofija prasideda nuo Lacano teorijos apie Realų, Simbolišką ir Vaizduotę: Realus – motinos ir mirties vieta, Simboliškas – Tėvo vardu pagrįsta įstatymo sritis, ir Vaizduotė – Simboliškumo padariniai pasąmonėje ir vaizduotėje. Irigaray supratimu, Lacano pateikta simboliškumo tvarka – kalbos būklė – iš esmės yra vyriška ir patriarchalinė; ši tvarka perteikia vyrų vaizduotę ir yra organizuota pagal ją atliepiančio simboliškumo tvarkos dėsnius. Viskas, kas iš tikrųjų yra už simboliškumo tvarkos ribų, turi būti verčiama į jos terminus; kitaip sakant, simboliu tapęs jos kitas tampa ja pačia. Arba – kitas (tarkime mirtis arba moteriškoji lytis) yra toks radikaliai skirtingas, kad nėra simbolių jam perteikti. Tai ypač akivaizdu seksualumo plotmėje. O seksualumas, kaip parodė Freudas, turi poveikį beveik visoms intelektinio ir kultūrinio gyvenimo sritims. Tuo tarpu tiek tariamai neutralus mokslo subjektas, tiek neutralus kalbos subjektas (trečiasis asmuo), anot Irigaray, yra vyriškosios giminės. Irigaray psichoanalizės, kalbos ir kultūros nuostatų kritika yra radikali nes, jos nuomone, netgi tariamai egalitariniai šių nuostatų gestai jau iš pat pradžių yra kompromisiniai, nes neišvengiamai numato, jog moterys yra didžiosios knygos deficito pusėje, jog joms kažko „trūksta" (socialiniu arba lyties aspektu), kažko, ką vyras turi ir ko moteris, pagal teisingumą, taip pat nusipelno (socialinio statuso, viešo gyvenimo, autonomijos ir nepriklausomybės, savo identiteto).

Seksualinėje plotmėje egalitariniu gestu suteikiant vaginai tą patį statusą kaip ir peniui, nejučia pritariama Freudo penio pavydo sąvokai. Nes etalonas tebėra penis. Kodėl taip turėtų būti? – verčia paklausti Irigaray. Kai Lacanas nueina, regis, dar toliau negu Freudas, teigdamas, jog visa simboliškumo tvarka yra fališka (kad falas yra visų signifikacijų signifikantas, kad subjektas yra signifikantas) ir jog būtent per simboliškumo tvarką atsiskleidžia lyčių skirtingumo – pilnatvės (vyriškosios lyties) ir trūkumo (moteriškosios lyties) – drama, Irigaray kreipiasi į moteris, kviesdama atkreipti dėmesį, jog tai esąs vyriškas požiūris. Tiesą sakant: „Moters seksualumas visada

buvo suprantamas remiantis vyriškumo parametrais"[1]. Be to, moters dalia, tvirtina Irigaray, „būti „trūkumu", „atrofija" (lyties organo) ir „pavydėti penio", nes penis yra vienintelis pripažįstamą vertę turintis organas"[2]. Čia kyla prieštaravimų su Freudo kastracijos teorija. Laikoma, kad jis teigė, jog penio turėjimas arba jo neturėjimas turi lemiamą reikšmę seksualiniam abiejų lyčių vystymuisi. Kadangi prie realaus kūno tiesiogiai prieiti negalima, Lacanas penio turėjimą ar neturėjimą supranta kaip lyčių skirtumą žyminčio falo turėjimą arba neturėjimą. Kita vertus, Irigaray falas simbolizuoja moters, kaip kito, trūkumą, kadangi moteris iš esmės yra iškastruotas vyras.

Jeigu kalba (anot Lacano) yra neredukuotinai fališka, moterys kalbėti ir bendrauti tegali pasinaudojusios vyriškuoju instrumentu. Vienaip ar kitaip, moteris privalo „turėti" falą, kurio neturi, kadangi trūkumą būtina kompensuoti. Kad galėtų kalbėti aiškiai, kad galėtų bendrauti ir užmegzti ryšį su kitais – būti sociali, – moteris privalo kalbėti kaip vyras. Kitu atveju ji rizikuoja susirgti psichoze: pasitraukti į ideolektą ir nutraukti socialinius ryšius. Lacano kalbos versija (kurią jis vadina *pèreversion*), anot Irigaray, atsikartoja daugelyje kalbos ir seksualumo psichoanalitinių teorijų. Jei moterys nori turėti savą identitetą, būtina nuversti fališkąją simboliškumo tvarką, kuriai jos taip ilgai buvo pavaldžios. Nes būtent ji buvo moterų priespaudos šaltinis.

Kai Irigaray išdėsto visa tai, moterų, kaip subjektų, statusas tampa neraminamai ir slegiamai paradoksalus: norėdamos kalbėti, jos turi kalbėti kaip vyrai; norėdamos pažinti savo seksualumą apskritai, jos turi lyginti jį su vyriškuoju: jos turi „būti" penio trūkumu. Tuo tarpu vyrai, kad pažintų ir pamiltų save ir kad galėtų prisistatyti visuomenėje, gali be vargo pasiremti simboliškumo tvarka (mediumu). O moterys, priešingai – atsiduria „apleistumo"[3] pozicijoje, – jos negali pažinti ar pamilti savęs, kadangi mediumas (simboliškumo tvarka) joms yra svetimas. „Moterys neturi mediumo, kad galėtų vykti sublimacija"[4], – teigia Irigaray. Dėl to jos negali arba joms bent jau sunku objektyvizuotis. Tuo tarpu vyrai ne tik pateikia save kaip objektus, bet gali ir objektyvizuoti moteris. Vadinasi, moterims neleidžiama patekti į visuomenę ir kultūrą tokiu pat mastu kaip vyrams. Anot Irigaray, moterų padėtis šiuo atveju primena Marxo požiūrį į proletariatą: „Proletarai, – sakė Marxas, – *yra* visuomenėje, bet jie nėra visuomenės *dalis*". Socialine prasme – bent jau tradiciniu požiūriu – norėdamos įgyti socialinį personalumą, jos priverstos prisitaikyti prie vyrų, taigi moterys neturi savo identiteto. Savo ruožtu Irigaray teigia, jog turėti savo identitetą – būti „lytimi, kuri nėra lytis" (i.e. kuri nėra visapusė, kadangi turi trūkumą, nėra pati sau vieninga, bet priklausoma) – reiškia būti išstumtai iš būties pilnatvės; o tai būtent ir reiškia būti „apleistai".

Taigi į visuomeninę sutartį moterys, *kaip* moterys, neįtraukiamos. Ir labai svarbus, lemtingas veiksnys yra tai, kad sudėtinga (skaityk: šiuo metu neįmanoma) simbolizuoti motinos ir dukters santykius. Nors psichoanalizėje daug nuveikta, tyrinėjant žmogaus įžengimą į kalbos valdas, vaiko atsiskyrimą nuo savo motinos, tačiau nebuvo išnagrinėtas faktas, jog tas vaikas suprantamas kaip sūnus. Taigi kalbos, arba Tėvo vardo, dėka sūnus turi atsiskirti nuo motinos. Sūnus yra ne tik potencialus tėvas, jis dar ir subjektas – vyras. Duktė, priešingai –

yra tik potenciali motina. Jos moterystė pažįstama tik per motinystės patirtį.

Pirmoji vadinamoji sūnaus pamoka yra sugebėti per simboliškumo tvarką objektyvizuoti savo motiną, kad būtų laikomasi incesto draudimo. Duktė, deja, neturi galimybės pasiekti šio atsiskyrimo ir daugiausia dėl per menko ryšio su simboliškumu. Todėl jai kyla didesnis psichozės ir melancholijos pavojus; arba tiksliau, kaip tyrinėdama kliedesius nustatė Irigaray, jos kalboje gali pradėti vyrauti vidiniai impulsai. Galbūt, svarsto Irigaray, kliedesiai galėtų tapti moteriškosios kalbos pagrindu, užtikrindami būdą, leidžiantį moterims bendrauti taip, kaip bendrauja vyrai.

Nuo aštunto dešimtmečio vidurio Irigaray nepertraukiamai dirbo tobulindama motinos–dukters santykius išreiškiančius simbolius. Šis darbas paskatino ją imtis tyrinėti anksčiau slopintus ir neįsileidžiamus į Vakarų kultūrą aspektus, kurie ypač susiję su moters padėtimi visuomenėje: moteriškas dievybes, raganavimą ir kerėjimus (tai tik keli pavyzdžiai). Kaip pažymėjo Margaret Whitford[5], Irigaray projektas sumanytas ne siekiant išaukštinti nepasiekiamą mistinę būseną, arba esminę moterį, o siekiant įveikti moters trūkumą, simbolizuojantį moterį. Tad tikslas nėra mistika; tai siekimas, kad į simboliškumo tvarką moteris patektų pati. Moterys turi sugebėti pateikti save pačios sau (tačiau kitaip negu vyrai), jeigu nori įtvirtinti save kaip visavertes socialines būtybes, galinčias užmegzti pozityvius ryšius viena su kita.

Visa tai vertė Irigaray išbandyti įvairias lingvistines strategijas savo pačios raštuose ir gaivinti patirtį ir kultūros figūras, kurios buvo išstumtos iš socialinio ir kultūros gyvenimo, nes buvo pernelyg artimos tam, kas itin glaudžiai siejama su moteriškumo esme. Aptardama Irigaray stilių, Elizabeth Grosz rašė: „Jos rašymas, jos „stiliai“ apima naujas diskurso formas, naują kalbėjimą, tai tam tikra novatoriška „poezija“, neišvengiamai skatinanti naujas moters ir moteriškumo koncepcijas“[6]. Pavyzdiniai stiliaus eksperimentavimo kūriniai būtų šie: *Marinistinė Friedricho Nietzsche's mylimoji*[7], *Passions élémentaires*[8] ir *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger*[9]. Aptardama šias filosofijos istorijos figūras, Irigaray atkreipia dėmesį į slopinamus ir tylomis apeinamus dalykus: tai tokie feministėms svarbūs dalykai, kaip kūnas ir stichijos – vanduo, žemė, ugnis ir oras.

Panašiai Irigaray apmąsto ir teologinę tradiciją, ieškodama pozityvios dievybės (begalybės) sąvokos. Kadangi krikščionybės Dievas yra vyriškos vaizduotės pavyzdys, ir moterų patirtis, kaip atramos taškas, yra atmetama, tai Irigaray mano, kad reikia rasti figūrą, galinčią atspindėti moterišką vaizduotę. Moteriška dievybė turėtų suteikti formą įvairovei, skirtingumui, tapsmui, tėkmei, ritmams ir „kūno puikumui“ – kitais žodžiais tariant, tiems dalykams, kurių įvaizdžiui patriarchalinė religinė patirtis negali suteikti gyvybingumo. „*Moteriškai* dievybei, – teigia Irigaray, – dar ateis laikas.“[10] Be abejo, svarbiausia čia, kad „dar ateisianti“ moteriškoji dievybė bus tapsmo dievybė – kaitos ir slenkančių ribų dievybė, amorfinių stichijų – ugnies, oro, vandens ir žemės – dievybė. „Kaip galima būtų įsivaizduoti mūsų [moterų] Dievą? – klausia Irigaray. – Arba mūsų dievybę? – tęsia ji. – Ar mes turime savybę, kuri galėtų pakeisti esamą tvarką bei predikatui suteikti subjekto vietą?“[11]

Dievybės, kuri būtų aiškiai moteriška, paieška yra paieška tokios pozicijos – atra-

mos taško, kuris vis dėlto nekopijuotų patriarchalinio poziciškumo. Šiuolaikiniais terminais kalbant, tai turėtų būti pozicija, kuri tam tikra prasme vengtų bet kokio poziciškumo. Tačiau identiteto logikai tokia pozicija yra logiškai netinkama. Tad kyla klausimas, ar tai apskritai įmanoma. Aišku, Irigaray įsitikinusi savo projekto būtinumu ir gyvybingumu, o kas, jei ji klysta? Tokį klausimą ima kelti pačios moterys.

Irigaray filosofinis projektas gvildena ir etikos klausimus, remdamasis Emmanuelio Levino etinio įsipareigojimo sąvoka. Kaip Irigaray moterų atžvilgiu, taip Levinas mėgino atskleisti užslopintus judaistikos elementus krikščionybėje. Anot Levino, moralinis imperatyvas koncentruojamas ne į „aš" statusą, kai kitas turėtų tik patvirtinti moralinę „aš" vertę, o į kitą, kaip išoriškumą, arba kitumą, kuriam tas „aš" būtinas ir kuriuo tam tikra prasme „aš" tampa. Trumpai tariant, kitą, kuris neredukuojamas reprezentuoti trūkumo į To paties tvarką, kaip daro visos reprezentacijos. Irigaray Levinas patrauklus tuo, kad savo teorijoje apie kitumą pabrėžia materialų susidūrimą. Iš tiesų tik materialiu, kūnišku lygmeniu atsiskleidžia tikrasis kitumas; tik tikrai materialus susidūrimas su kitu gali sukelti nuostabą ir apstulbimą. Taigi Irigaray mano, kad moteris ir yra tokio kitumo prototipas.

Turint omenyje, kaip rūpestingai Irigaray formuoja naują moteriškumo viziją, stebina išlikę keli pamatiniai sudėtingumai, trys iš jų reikalauja ypatingo dėmesio. Pirmiausia iškyla priklausomybė nuo Lacano psichoanalizės. Šia prasme – nepaisant nuorodos į Leviną – sunku išvengti jausmo, kad Irigaray darbas tėra dar vienas antiedipiškas projektas ir kad vis dėlto jame vadovaujamasi logika, kurią siekiama sugriauti. Iš esmės būtent Lacano teorija apie Realų, Simbolišką ir Vaizduotę suteikia Irigaray galimybę pabrėžti neatitikimą tiek per „egalitarinį feminizmą", tiek per feminizmą, kuris apibrėžia moterį, kaip trūkumą ir neišreiškiamą kitoniškumą.

Antras ir netgi dar labiau nerimą keliantis dalykas yra tai, kaip terminai „moteris" ir „moterys" bei „vyras" ir „vyrai" vartojami aiškiai homogeniškoms realijoms įvardyti: tai yra vyrai turi būti vyrai, o moterys turi būti moterys. Politine prasme tai patvirtina teiginį, kad vyras (e.g., Derrida) negali būti feministas[12]. Vis dėlto, regis, nuostatos, jog vyrai negali būti feministai, galima būtų laikytis tik tuo atveju, jeigu būtų laikomasi ir pačių homogeninių identiteto (vyro, moters) kategorijų, o kaip tik tai Irigaray ir mėgina paneigti. Tai yra, nesilaikant vyraujančios identitetų logikos, moterys nebūtinai turėtų būti moterys, o moteriškumas nebūtinai turėtų būti feministinis. Kyla pavojus – ir labai didelis pavojus, – kad tokiu būdu gali atsirasti rasizmo forma, kuri remtųsi klastingu klasifikacijos, kurios niekas nepajėgus išvengti, metodu.

Trečias dalykas susijęs su Irigaray darbuose įvardytais moteriškais elementais (moteriškos dievybės, ugnies, oro, žemės ir vandens stichijos, moterų kalbos ir švenčių). Viena vertus, šis požiūris susijęs su pačiais kūrybiškiausiais jos feministinio stiliaus aspektais. Apribojimai buvo išjudinti, atsivėrė naujos galimybės vaizduotei. Tačiau susidaro stiprus įspūdis, jog, norint pasiekti norimo politinio rezultato, tokia vaizduotė pareikalaus pasišventėlių. Klausimas, kurį dabar derėtų iškelti, skambėtų taip: ar gali būti tikras feministas pagal Irigaray apibrėžimą, *nepritariantis* jos pateikiamai moteriškumo versijai? Viename Torcello salos

muziejuje pamačiusi Jėzų moterį Irigaray, kaip moteris, pasijuto be galo laiminga.[13] Bet ar galėtų kas nors – ir kaip moteris, ir kaip individas, arba kaip ir vienas, ir kitas – *nesusijaudinti* dėl tokio reginio? Teigiamas atsakymas, atrodo, ir turėtų parodyti problemiškumą paties ryšio, kurį Irigaray mėgina nutiesti tarp feministinės ikonografijos ir jausmo, patiriamo tampant moteriškos lyties subjektu.

Pastabos

1 Luce Irigaray, *This Sex Which is Not One*, vert. Catherine Porter su Carolyn Burke, Ithaca, New York, Cornell University Press, 4-as leid. 1988, p. 23.
2 ibid.
3 Luce Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle*, Paris, Minuit, 1984, p. 70.
4 ibid.
5 Margaret Whitford, *Luice Irigaray: Philosophy in the Feminine*, London and New York, Rouledge, 1991, p. 84–85.
6 Elizabeth Grosz, *Sexual Subversions. Three French Feminists: Julia Kristeva, Luce Irigaray, Michèle Le Doeuff*, Sydney, Allen & Unwin, 1989, p. 101.
7 Luce Irigaray, *Marine Lover of Friedrich Nietzsce*, vert. Gillian C. Gill, New York, Columbia University Press, 1991.
8 Luce Irigaray, *Passions élémentaires*, Paris, Minuit, 1982.
9 Luce Irigaray, *L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1983.
10 Luce Irigaray, *Divine Women*, vert. Stephen Muecke, Sydney, Local Consumption, 1986, p. 8.
11 ibid.
12 Išsamiau ir smulkiau, kodėl, remiantis Irigaray filosofine sistema, taip yra tokios asmenybės, kaip Derrida, atžvilgiu, žr. Margaret Whitford, „Identity and violence" leidinyje *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, p. 123–147.
13 Luce Irigaray, *Je, tu, nous. Toward a Culture of Difference*, vert. Alison Martin, New York, London, Routledge, 1993, p. 25.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Freud, Kristeva, Lacan, Le Doeuff, Levinas, Pateman

Svarbiausi Irigaray darbai

Le Langage des déments, The Hague, Paris, Mouton: Approaches to Semiotics, 1973
Speculum of the Other Woman (1974), vert. Gillian C. Gill, New York, Cornell, 1985
This Sex Which is Not One (1977), vert. Catherine Porter su Carolyn Burke, Ithaca, New York, Cornell University Pres, 4-as leid. 1988
Marine Lover of Friedrich Nietzsche (1980), vert. Gillian C. Gill, New York, Columbia University Press, 1991
Elemental Passions (1982), red. Joanne Collier ir Judith Still, New York, Routledge, 1992
L'Oubli de l'air chez Martin Heidegger, Paris, Minuit, 1983
An Ethics of Sexual Difference (1984), vert. Carolyn Burke ir Gillian C. Gill, New York, Cornell University Press, 1993
Divine Women, vert. Stephen Muecke, Sydney, Local Consumption, 1986
Je, tu, nous. Toward a Culture of Difference (1990), vert. Alison Martin, New York, London, Routledge, 1993
Culture of Difference (1990), vert. Alison Martin, New York, Routledge, 1992

Papildomi šaltiniai

Allen, Jeffner ir Young, Iris Maron, *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 1989
Grosz, Elizabeth, *Sexual Subversions. Three French Feminists: Julia Kristeva, Luce Irigaray, Michèle Le Doeuff*, Sydney, Allen & Unwin, 1989
Whitford, Margaret, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine*, London and New York, Routledge, 1991

Irigaray vertimai į lietuvių kalbą

Lyčių skirtumas, leidinyje „Feminizmo ekskursai, moters samprata nuo antikos iki postmodernizmo", antologija, sudarė Karla Gruodis (ALK), Vilnius, Pradai, 1995

MICHELE LE DOEUFF

Michèle Le Doeuff yra Prancūzijos miesto Fontenay Ecole Normale Supérieure filosofijos profesorė. Filosofija ji susidomė-

jo ne skaitydama didžiuosius mąstytojus, o identifikuodamasi su Shakespeare'o pjesių Juokdariu. Mat Juokdarys linkęs vartoti subversinį kalbėjimą, o Le Doeuff iš pat pradžių pastebėjo, jog tai būdinga filosofijai, kuri, priešingai negu Juokdarys, egzistuoja realiame gyvenime.

Knygoje *Hiparchijos pasirinkimas*[1] Michèle Le Doeuff sako mananti, kad savo filosofinį projektą ji gali pradėti įrodydama, kad „filosofijoje egzistuoja ne iš kur nors kitur paimtas, o pačiai filosofijai būdingas vaizduotės lygmuo, kuris nustato racionalumo konstravimo sąlygas". Būtent taip Le Doeuff apibrėžia knygos *Filosofinė vaizduotė*[2], dėl kurios ji tapo geriausiai žinoma už Prancūzijos ribų, trajektoriją. Joje autorė pažymi, *inter alia*, kad Kantas, *Grynojo proto kritikos* pirmoje skyriaus, aiškinančio skirtumą tarp fenomeno ir noumeno, pastraipoje apibūdina juos kaip „sritį", kurią „apžvelgė" ankstesniame knygos skyriuje[3]. Be šio srities vaizdinio, yra ir kitų vaizdinių, nes toliau Kantas teigia, jog supratimo „vieta"

> yra sala, pačios prigimties aprėžta nekintamomis ribomis. Ji yra tiesos žemė (patrauklus pavadinimas), apsupta plataus ir audringo vandenyno, regimybės tikrosios buveinės, kur rūkai ir greitai tirpstantys ledynai apgaulingai atrodo esą naujos šalys, apie atradimus svajojantį jūrininką nuolat klaidindami tuščiomis viltimis, įtraukia jį į nuotykius, kurių jis jau niekada negali atsisakyti ir kurių vis dėlto niekada negali užbaigti.[4]

Le Doeuff manymu, tokie vaizdiniai (žemė, rūkas, ledkalnis, audringa jūra, etc.), vartojami filosofiniame tekste, neturėtų būti aiškinami vien metaforiškai. Greičiau jų tikslas – aprėžti tekstą nuo įdėmesnio žvilgsnio – aprėžti tekstą, kaip supratimas tiesos „žemės" yra aprėžtas.

Kalbant apibendrintai, Le Doeuff teigia, kad filosofiniai vaizdiniai filosofijos metadiskurse aiškinami dvejopai; arba manoma, kad vaizdiniai yra primityvesnio vaikiško mąstymo atgimimo požymis, arba manoma, kad jiems būdingas intuityviai apčiuopiamas bei akivaizdus aiškumas, tarsi vaizdiniai tiesiogiai galėtų išsakyti mintį, kurią nori perteikti filosofas. Pastaroji kokybė leistų vaizdiniui veiksmingu būdu perduoti mintis neišprususiam ar neįgudusiam pašnekovui. Le Doeuff akimis, abu paaiškinimai tik suteikia galimybę paslėpti tikrąjį filosofijos vaizdinių poveikį. Vaizdinių dėka „bet kuri filosofija gali įsitraukti į atvirą dogmatizmą ir „tiesiog taip yra" tvirtinimą, nebijodama kontrargumentų, kadangi suprantama, kad geras skaitytojas tokias „iliustracijas" paprasčiausiai praleis"[5]. Tad vaizdiniai yra priemonės, kurių dėka filosofija gali būti nefilosofiška, vaizdinį aprėždama nuo įdėmesnio žvilgsnio ir aptarimų. Anot Le Doeuff, aprėžti vaizdinį nuo įdėmesnio žvilgsnio tolygu aprėžti pačią filosofiją.

Le Doeuff filosofiniai darbai dažnai siejami su feminisčių Luce Irigaray ir Hélène Cixous bei šiek tiek mažiau su Julios Kristevos. Kitaip negu Irigaray, kuri labai įtariai vertina filosofijos kalbą dėl, jos manymu, vyriško, racionalaus ir patriarchalinio statuso – statuso, kuris atėmė iš moterų savo pačių balsą, – Le Doueff tvirtina, kad protas ir racionalumas nebūtinai yra vyriškas. Pats faktas, kad yra daugybė racionalumų, atmeta vyriško proto hegemonijos sąvoką. Be to, Le Doeuff priduria, jog filosofijos istorijoje visuomet – nors, tiesa, ne taip sėkmingai kaip vyrai – reiškėsi ir moterys, tad tampa beprasmiška nuolat klausti, kodėl fi-

losofijoje buvo tiek nedaug moterų. Šia prasme Le Doeuff nueina dar toliau sakydama, kad šiandien kitaip negu anksčiau: „Niekas netrukdo jaunai moteriai studijuoti filosofijos, po to rašyti filosofinius darbus". Todėl ji klausia: „Kam reikia vėl ir vėl kelti neaktualų klausimą ir kalbėti apie tai, kas buvo, kai buvo?"[6]

Kita vertus, filosofijos praktikoje neabejotinai buvo polinkis apsunkinti moterims galimybes tapti profesionaliomis filosofėmis, kaip tiesa ir tai, kad moterys beveik be išimties būdavo apibūdinamos pagal savo lytį, ir tai patvirtina kitą didžiausią filosofinio nepripažinimo filosofijos istorijoje elementą (nelyginant vaizdinį). Lytiškumas vyrauja filosofijoje, tačiau, kad jį įveiktų, Le Doeuff pasitelkia pačios filosofijos išteklius (jos atvirumo siekį ir jos pastangas apmąstyti savo pačios prielaidas), net jei, ir tai būtina pripažinti, filosofija svajoja pagrįsti savo pačios principus ir įteisinimo priemones taip pat, kaip svajoja būti visų kitų disciplinų bazė ir pagrindinis principas. Trumpai tariant, filosofijos svajonės apie savo visagališkumą ir autonomiją yra vienas jos pačių galingiausių mitų. Viską aptarusi ir apibendrinusi vis dėlto Le Doeuff filosofijos vardan nepripažįsta filosofijos lytiškumo. Taigi pavojus iškyla ne filosofijai *per se*, o istorinei filosofijos praktikai. Ši praktika neteisingai suprato vaizdinių poveikį; pabrėžė abstraktumą ir visuotinumą tinkamumo sąskaita; atmetė minties „klaidžiojimo" idėją; traktavo „moterį" kaip savo kitą; stilius buvo nelankstus, todėl formulavimas iš esmės liko neįžvelgiamas. Visi šie filosofinės praktikos aspektai prisidėjo prie moters susvetimėjimo filosofijoje.

Panašiai moterys dažniausiai atsidurdavo didžiųjų vyrų mokinių ir gerbėjų, o ne – kaip įprasta kūrybiniam darbui – savarankiškai mąstančių gretoje. Iš tikrųjų vyras, kaip filosofas, pirmiausia išsiskiria tuo, kad jis yra nepriklausomas ir kūrybiškas mąstytojas, kurio nuomonė vertinama. Tie vyrai, kuriems tai ne visai pasiseka, filosofo vyro „ontologiniam trūkumui" kompensuoti dažnai turi moterį. Netgi Sartre'as, nepaisant jį lydėjusios sėkmės, buvo linkęs priklausyti nuo de Beauvoir būtent šiuo būdu. Veikale *Hiparchijos pasirinkimas*, smulkiai tyrinėdama de Beauvoir ir Sartre'o santykius, Le Doeuff analizuoja, kaip knygoje *Antroji lytis* ji (de Beauvoir) pasinaudoja Sartre'o egzistencine filosofija (i.e. savo mokinyste), kad paslapčiomis nukreiptų lazdą priešinga kryptimi. De Beauvoir tiesiogiai nemeta iššūkio Sartre'o filosofijos lytiškumui. Tiksliau, sako Le Doeuff, Sartre'o kategorijos „permodeliuojamos „akimirkos greičiu"[7]. Egzistencializmo metodiką paėmusi kaip duotybę (ji pati nekuria filosofinės sistemos) de Beauvoir pasinaudoja ja, kad pateiktų „požiūrį" iš čia ir dabar perspektyvos. Ji remiasi konkrečiais pavyzdžiais bei cituoja etnografinius duomenis ne filosofijos metodikai pademonstruoti, o todėl, kad jie egzistuoja kaip žmonių gyvenimo būdo pavyzdžiai. Be to, iš egzistencializmo de Beauvoir paėmė vertybių, o ne „teorinių pozicijų" rinkinį". „Taigi Simonos de Beauvoir pasirinkimas pirmiausia ir svarbiausia yra moralinis."[8] Ir nors knygoje *Antroji lytis* Le Doeuff randa daug probleminių dalykų, vis dėlto, priešingai negu kitos feministės, savojo feminizmo ji nekūrė griežtai prieštaraudama de Beauvoir. O galų gale Le Doeuff prieina išvados, jog de Beauvoir reikšminga būtent todėl, kad sartriškoji „fantasmagorija", kuri atmeta idėją, kad išoriškumas (kita), filosofiškai arba

moraliai determinuotas, išnyksta, kai „tos pačios filosofijos imasi de Beauvoir". Viską aptarusi ir apibendrinusi, tiesą sakant, Le Doeuff nusprendžia de Beauvoir esant patrauklią, kadangi, pradėjusi egzistencializmu, ji prabyla savo pačios balsu. Trumpai tariant, ji liaujasi būti gerbėja.

Dėl jos požiūrio į filosofiją, kaip į potencialią išsilaisvinimo praktiką, kai kas Le Doeuff nuostatoje įžvelgia tylią pagarbą aštuoniolikto amžiaus *philosophes*. Feministės kritikės, tokios kaip Elizabeth Grosz, teigia, kad dėl tokios Le Doeuff rodomos pagarbos bei mandagumo atrodo, „tarsi ji norėtų pasakyti, kad jeigu filosofija ir yra mizoginine, tai pasireiškia tik vaizduotės elementais, kuriuos Le Doeuff mėgina atskleisti"[9]. Kai dėl moterų, Meaghan Morris nuomone, Le Doeuff mėginimas traktuoti filosofiją, kaip globaliai pozityvią jėgą, galbūt tėra „gelbėjimo operacija apsaugoti filosofiją nuo dar aršesnio feminisčių kritikių puolimo"[10].

Tačiau pripažindama, jog padėtis sudėtinga, Le Doeuff į kritiką atsako taip: patinka mums ar nepatinka, filosofija siūlo tokį minties autonomijos ir nepriklausomybės modelį, kurio moterys feministės galėtų pagrįstai siekti. Galbūt visa tai ir panašu į savotišką gelbėjimo operaciją, bet šia operacija siekiama išgelbėti filosofiją nuo uždarumo, kuris buvo būdingas jai esant vyrų rankose. Jeigu istoriškai vyrai ir apribojo filosofiją, tai dar nereiškia, kad filosofija riboja save.

Net jeigu mėgintume teigti, kad filosofijos siūloma minties nepriklausomybės galimybė tėra regimybė, sunku įsivaizduoti, kaip galima būtų prieiti tokios išvados, nemąstant filosofiškai. Vis dėlto, anot Le Doeuff, istorinius filosofijos ribotumus galėsime įvertinti, kai suvoksime, jog šių ribotumų dėka, kad ir kaip paradoksaliai tai skambėtų, filosofija parodo savo tinkamumą. Taigi šias sąsajas būtina rūpestingai apmąstyti, kad būtų išvengta gražiažodžiavimo, nes visuotinumas būtent ir yra filosofijos bėda, o jos istorinio ribotumo realybė sudaro jos tinkamumą. Kitais žodžiais tariant, istorinis ribotumas reiškia, kad filosofija yra neatsiejama nuo dienos aktualijų.

Ir paskutinė, bet nė kiek ne mažiau svarbi priežastis, dėl kurios moterys neturėtų vengti filosofijos, yra ta, jog būtent dėl to, kad istoriškai apibūdintos kaip nefilosofiškos moterys ir buvo apibrėžtos kaip moterys. Iš to kilo prietaras, kad vyras yra filosofiškas (i.e. nedeterminuojamas savo lyties), o moteris tėra tik lytis. Veikalo *Filosofinė vaizduotė* skyriuje „Pierre'o Rousselio chiazmai" Le Doeuff yra pasirengusi pateikti pavyzdį, kad mokslininkai buvo viskam pasirengę, kad paverstų moterį tik jos lytimi. Tarsi Rousseau *Emilio* 5-os knygos įkvėptas (kur Rousseau sako, kad abstrakčios tiesos ne moterims), Pierre'as Rousselis 1777 m. parašytame traktate apie moteris[11] tarp kitko sako, kad moterys nesugebančios teoretizuoti, kadangi jų pirmasis instinktas, nulemtas prigimtinio žmonų ir motinų vaidmens, skatina jas būti praktiškomis bei turėti labai aktyvią vaizduotę, kuri neleidžianti išsaugoti idėjų, bet dėl jų pačių silpnumo leidžia joms susitapatinti su kitų kančiomis. Be kitų, Le Doeuff iškelia du svarbiausius dalykus apie Rousselio moters įvaizdį. Pirmasis, kad idėjos, kurios paaiškina moterų gebėjimus jų lytimi ir, be to, vertina šią lytį kaip nekintamą laike ir erdvėje, ir šiandien tebevyrauja kai kuriose biologijos, psichoanalizės ir filosofijos srityse. Antrasis dalykas, kad tokias nuostatas

pateikiantis argumentas yra toks įtikinamas, toks ideologinis galų gale, jog pats jo egzistavimas tariamai filosofinėje aplinkoje, kaip ir vaizdiniai, sudaro filosofijos ribotumus.

Vienas Le Doeuff nuolat analizuojamų įvaizdžių, apie kuriuos ji kalba veikale *Filosofinė vaizduotė* ir kitur, yra Utopija. Štai 1982 m. Anglijoje išspausdintame straipsnyje[12] ji aptaria, kaip garsiųjų More'o, Bacono ir Campanellos veikalų Utopija tampa „socializuoto intelektualinio gyvenimo pateisinimu ir paaiškinimu"[13]. Tiesa, kad Utopija reiškia svajones apie gero gyvenimo šalį, tačiau kadangi ji kartu yra ir gyvenimo čia ir dabar kritika, tai apima tiek konkrečią gyvenimo kokybę, tiek ir konkrečias priemones tai kokybei pasiekti. Geram gyvenimui sukurti neišvengiamai reikia pedagoginių reformų: reikia filosofų, kurie jį įsivaizduotų, ir reikia mokytojų, kurie neišmanančią daugumą mokytų tokio gyvenimo privalumų. Tad kadangi Utopijos turėtų ateiti per mokyklas, jos yra būdingos visuomenėms, kurios remiasi mąstytojų sukurtomis idėjomis mokykloms. Bachelardas mokslinę Utopiją laikė viena Utopijos formų, o Le Doeuff įrodinėja, kad Utopija iš esmės yra mokslinė, tai yra iš esmės mokyklai sukurta visuomenė. Šis scenarijus tampa aktualus, kai Le Doeuff įrodo, kad modernistinė intelektualinio mokytojo kritika – kokią pateikia naujieji filosofai – leidžia daryti prielaidą, jog intelektualinė Utopija jau yra įgyvendinta. Šie „ideologai", teigia Le Doeuff, „faktiškai remiasi pirmųjų utopijų svajonėmis"[14]. Iš Utopijos vaizdinio filosofo fantazija sukurtų pasaulį, kuriame intelektualinis mokytojas jau turi absoliučią galią. Tad reali Utopija yra paskelbiama fantazijoje, kad mokyklai visuomenė jau yra.

Stiliaus, kuris atkuria dėstymo vietą, dėka, filosofijos, parodančios, kad „nėra minties, kuri neklaidžiotų" ir eitų į priekį be nukrypimų, dėka bei sugebėjimu sudominti ir subtiliai bei nevalingai patraukti Michèle Le Doeuff pradėjo kurti naują filosofijos veidą. Galbūt jos darbai sukeltų dar didesnį susidomėjimą, jeigu ji išsamiau patyrinėtų paslėptąjį filosofijos kanono veidą (vaizdinius, etc.). Nes nors Pierre'o Rousselio darbas, be jokios abejonės, yra reikšmingas tuo, kad padeda nustatyti, kaip mokslas apibrėžia „moterį", kažin ar Rousselį galima vadinti filosofu – nei iš esmės, kadangi labai daug jo sąvokų nėra ištirtos, nei formaliai, nes jis yra aštuoniolikto amžiaus gydytojas. Savo komentaruose apie Descartes'ą, Kantą, Rousseau ir Sartre'ą Le Doeuff jau parodė kelią, kuriuo ji atvėrė naujas erdves. Reikia eiti toliau, daug toliau, norint, kad filosofija išliktų atvira.

Pastabos

1 Michèle Le Doeuff, *Hipparchia's Choise. An Essay Concerning Women, Philosophy, etc.*, vert. Trista Selous, Oxford, Basil Blackwell, 1989, p. 23.
2 Michèle Le Doeuff, *The Philosophical Imaginary*, vert. Colin Gordon, Stanford, Stanford University Press, 1989.
3 Immanuel Kant, *Grynojo proto kritika*, vert. Romanas Plečkaitis, Vilnius, Mintis, 1996, p. 230.
4 ibid.
5 Le Doeuff, *The Philosophical Imaginary*, p. 12.
6 Le Doeuff, *Hipparchia's Choise*, p. 5.
7 ibid., p. 88.
8 ibid., p. 90.
9 Elizabeth Grosz, *Sexual Subversions. Three French Feminists: Julia Kristeva, Luce Irigaray, Michèle Le Doeuff*, Sydney, Allen & Unwin, 1989, p. 212.
10 Meaghan Morris, „Operative reasoning: Michèle Le Doeuff, philosophy and feminism", *Ideology and Consciousness*, 9 (1981/2), p. 77, cituota Grosz, *Sexual Subversions*, p. 212.
11 Pierre Rousell, *Système physique et moral de la femme* (1777).

12 Michèle Le Doeuff, „Utopia's: Scholarly", vert. Susan Rotenstreich, *Social Research*, 49, 2 (1982), p. 441–466.
13 ibid., 446.
14 ibid., 462.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Bachelard, Irigaray, Kristeva, Pateman

Svarbiausi Le Doeuff darbai

„Women and Philosophy", *Radical Philosophy*, 17, (1977)

The Philosophical Imaginary, (1980),vert. Colin Gordon, Stanford, Stanford University Press, 1989

„Utopia's: Scholarly", vert. Susan Rotenstreich, *Social Research*, 49, 2 (1982)

Hipparchia's Choice. An Essay Concerning Women, Philosophy, etc., vert. Trista Selous, Oxford, Basil Blackwell, 1989

Papildomi šaltiniai

Grosz, Elizabeth, *Sexual Subversions. Three French Feminists: Julia Kristeva, Luce Irigaray, Michèle Le Doeuff*, Sydney, Allen & Unwin, 1989, Ch. 6

Moris, Meaghan, „Operative reasoning: Michèle Le Doeuff, philosophy and feminism", *Ideology and Consciousness*, 9 (1981/2)

CAROLE PATEMAN

Carole Pateman yra šiuolaikinės politikos teoretikė. Nors Pateman darbai geriau žinomi kaip feministinė liberaliosios demokratinės teorijos patriarchalinės krypties kritika, jai taip pat rūpi, kokiu būdu bendroji politinė teorija gali atvesti į didesnę demokratiją, todėl ir į aktyvesnę ir bendradarbiavimu pagrįstą politikos formą Vakaruose ir visur kitur. Beje, kad taip įvyktų, Pateman manymu, būtina parengti bendrąją politikos teoriją, o ne tik tokią, kuri *de facto* arba *de jure* neteisėtai diskvalifikuotų tam tikrų kategorijų asmenis, neleisdama jiems būti visaverčiais politikos subjektais, – diskvalifikacija iš tikrųjų lietė tik moteris, bent jau iki atsirandant feministiniam judėjimui.

Carole Pateman gimė Sasekse, Anglijoje, 1940 m. Ji laimėjo stipendiją mokytis vidurinėje klasikinėje mokykloje, bet būdama 16-os paliko mokyklą ir pradėjo dirbti kanceliarinį darbą. 1963 m. Pateman įstojo į Ruskino koledžą, vėliau Oxfordo universiteto Lady Margaret Hall koledže studijavo politiką, filosofiją ir ekonomiką bei apsigynė doktoratą iš politikos teorijos. 1970 m., dar būdama doktorantė, Pateman išspausdino savo pirmąją politinės teorijos knygą *Bendradarbiavimo ir demokratijos teorija*. 1972 m. buvo paskirta dėstyti politikos teoriją Sidnėjaus universitete. Sidnėjuje tapusi politikos mokslų docente, 1990 m. Pateman buvo paskirta vadovauti politikos mokslininkams Kalifornijos universitete.

Pagrindinis Pateman teorijos apie šiuolaikinę demokratiją bruožas yra tas, kad ji iš naujo peržiūri ir permąsto klasikinius liberaliosios demokratijos teoretikus, tokius kaip Hobbesą, Locke'ą, Rousseau ir Millą. Jos dėmesį ypač patraukė du dalykai. Pirmasis – politinio įsipareigojimo teisėtumo klausimas, antrasis – politinės visuomenės kilmės klausimas, kur aptariami privačios ir viešosios sferos šiuolaikinėje visuomenėje skirtumai.

Kadangi (kaip teigė Marxas) klasikinės politinės teorijos išeities taškas yra atskiras prigimtinės valstybės žmogus, į jį turi būti nukreipta valdžios teisėtumo problema. Jeigu politinės visuomenės pagrindas yra individas, kaip atsitiko, kad jis buvo priverstas atsisakyti prigimtinės valstybės laisvės ir atėjo į visuomenę, kad paklustų įstaty-

mams? Yra kažkoks mitinis – jeigu ne fantastiškas – atsakymas, kad būdamas racionalus (t.y. žinodamas, kas jam pačiam naudinga) individas sutinka sudaryti kvaziteisinę sutartį su kitais bičiuliais, ir tokiu būdu ši sutartis, arba Visuomeninė Sutartis, tampa visuomenės baze. Nors žmonės pagal šią Sutartį yra visiškai laisvi, kaip ir būdami prigimtinėje valstybėje – kaip tvirtina Rousseau, – arba laisvės praradimas bent jau yra kompensuojamas saugumu, kurį jie gavo iš stiprios valstybės – kaip įrodinėjo Hobbesas, – Pateman tiki, kad trūksta išmintingo politinės valdžios, paremtos sutikimu, paaiškinimo. O jeigu trūksta sutikimo sąlygų, idėja apie asmens laisvę pagal įstatymą yra įtartina. Pateman teigimu, kai priartėjame prie esmės ir klausiame, kodėl atskiri individai turėtų paklusti įstatymui (t.y. kai mėginama išsiaiškinti įstatymo teisėtumo pagrindą), liberaliosios demokratijos teorija neturi aiškaus atsakymo. Ji tegali pasakyti, kad laisvas individas savanoriškai prisiima įgaliotos vyriausybės principus. Tačiau, sako Pateman, būtina rasti atsakymą į pagrindinį klausimą: *kaip ir kodėl apskritai laisvas ir lygiateisis individas galėtų būti teisėtai kito valdomas*[1].

Analizuodama politinio įsipareigojimo sąvoką, Pateman įsitikino, kad liberalizmo teorijoje neaiškiai apibrėžta pati politinės sferos prigimtis. Hipotezės apie „laisvus ir lygiateisius individus" patikimumu verčia abejoti ne tik valdžios hierarchija, bet ir tai, kad politika dažniausiai apibūdinama kaip viešoji sfera – arba pilietinė visuomenė, – gali būti vertinama kaip neigiama pasekmė moterų politinėms teisėms. Tad nepaisant visų šnekų apie individus, paliekančius prigimtinę valstybę, kad įžengtų į visuomenę, prigimtis visuomenėje, nors ir paradoksalu, matoma tik privačioje arba namų aplinkoje. Remiantis Rousseau, namų sfera manomai yra moterų provincija; kadangi privačią, arba namų, sferą apibūdiname daugiau ar mažiau pagal tai, kad joje dominuoja biologinė reprodukcija ir motinystė, emociniai ryšiai ir giminystės saitai: trumpai tariant, tai – kūno ir individualių interesų valdos. Viešoji sfera, priešingai – yra proto ir visuotinės laisvės, autonomijos ir kūrybiškumo sfera, lavinimo ir racionalių debatų sfera. Kadangi moterys yra priklausomos nuo savo biologinių funkcijų, dažniausiai susijusių su reprodukcija, ir kadangi jos apskritai yra susijusios su gamta, jų įžengimas į viešąją sferą tampa labai problemiškas.

Pavyzdžiui, anot Rousseau, moterims plačiąja prasme dalyvauti viešojoje sferoje yra ne tik kad iš prigimties neskirta, bet tai netgi kelia pavojų tvarkingam visuomenės vyksmui. Negalėdamos sublimuoti prigimtinių savo aistrų ir troškimų, moterys neturi teisingumo jausmo, taigi jos visada pirmiausia parems ir palaikys savo pažįstamus ir gimines, o ne remsis lygybės prieš įstatymą principu. Todėl Pateman, remdamasi visu tuo, yra pasirengusi pademonstruoti, kad laisvas ir lygiateisis individas pagal liberaliosios demokratijos teoriją iš tikrųjų yra vyras. Netgi šiuolaikiniai justicijos teoretikai, tokie kaip Johnas Rawlsas, ir toliau kalba apie abstraktų individą, nemėgindami spręsti problemos, kaip galima būtų išvengti moters sąsajų su prigimtimi. Kitaip sakant, visos griežtos teisingumo teorijos turėtų paaiškinti, kokiu būdu ir moteris galima būtų traukti į teisingą ir laisvą visuomenę.

Taigi šiuolaikinę politikos teoriją persekioja priešpriešа laisvo, visuotinio vyro

ir prigimtinės (todėl nelaisvos) bei atskiros moters. Dar Pateman pažymi, kad politikos teorija pasirenka tik kanoninių tekstų dalis, kurias reikėtų studijuoti: tie skyriai, kuriuose kalbama apie lyčių skirtumus arba viešosios ir privačios sferos ryšius, neįtraukiami. Laikomasi idealizuoto Graikijos poliso modelio, kur politikos nevaržė (privatus) būtinumas. Panašiai ir šiuolaikinė teorija ignoruoja empirinę patirtį, liečiančią moteris visuomeniniame ir politiniame gyvenime, ir kartoja standartinius kanoninių tekstų aiškinimus. Feminizmo ir liberalizmo teorijos kritikų tvirtinimas, kad kai kas yra sistemingai stumiamas iš politinio proceso, nėra vertinamas kaip principinė problema. Politikos teorija kaip tik tvirtina, kad iš esmės – *de jour* – liberaliojoje politikoje gali dalyvauti visi individai; nelygybės apraiškos yra tik *de facto* ir todėl yra pataisomos. Tačiau, anot Pateman, „feminizmas ne tik šiek tiek papildo jau egzistuojančias teorijas ir argumentavimo metodus, kaip dažnai manoma. Iš tiesų feminizmas meta iššūkį patriarchalinei šiuolaikinės politikos teorijai“[2].

Politinės visuomenės kilmės mituose (taip pat ir Visuomeninės Sutarties versijose) moterys traktuojamos kaip nesugebančios transcenduoti savo prigimties. Arba jeigu jos ir gali transcenduoti savo prigimtį, tai tik vyrui padedant. Tiek Freudas, tiek Rousseau, teigia Pateman, anatomiją laiko moters lemtimi. Freudo ir Rousseau palaikomi mitai (Freudo atveju – pirmykštė banda, kur broliai suformuoja visuomenę nužudę tėvą; ir namai, kaip natūrali moters vieta, – Rousseau atveju) siekia įrodyti, kad socialiniai saitai, apie kuriuos kalbama, o gal ir tie, kurie įgyvendinti, yra *broliški* socialiniai saitai. Siocialiniai saitai kaip tik ir prieštarauja viešajai sferai arba, formaliai kalbant, laisvės sferai. Privatumo valdos – moterų gyvenamas santuokos pasaulis – yra visiškai atskirtas nuo viešosios sferos. Iš tikrųjų, Pateman teigimu, pats perėjimas nuo tradicijų prie modernizmo, kaip aiškinama politikos teorijoje, gali būti prilyginamas priešpriešai tarp privačios ir viešosios sferų. Tokiu būdu „pilietinė politika modeliuojama pagal vyriškojo „individo“ įvaizdį, kuris susiformavo pilietinei visuomenei atsiskiriant nuo moterų“[3]. Todėl suteikiant moterims pilietybę iškyla problema, ar kaip pilietės – viešosios sferos narės – moterys privalo prisiimti vyriškąjį identitetą ir kalbėti vyriško proto kalba. Pateman požiūriu, vienintelis būdas, kuriuo moterys gali būti įsileidžiamos į viešąją sferą, yra imituoti vyrus: nes jos negali būti atskiros ir pilietės vienu metu. Todėl viešai skirtumas tarp vyrų ir moterų yra *toks pats*, kaip tariamai egzistuojantis skirtumas tarp atskirų vyrų. Irigaray ir Levino žodžiais (nors Pateman jais nesiremia), moterų viešas gyvenimas veiksmingai redukuojamas į To paties tvarką. Ir ypač jos verčiamos išsižadėti savo kūno. Vienintelis būdas pasiekti kokią nors pažangą sprendžiant šiuos sunkumus, Pateman įsitikinimu, yra pradėti nuo pat pradžių ir sukurti naują kūno politikos teoriją, dorą bendrąją teoriją. Šios teorijos tikslas būtų užtikrinti, kad į politinį gyvenimą būtų įtraukiamos abi individualybės – tiek vyras, tiek ir moteris.

Matydami liberalizmo teorijoje įsipareigojimo problemą, o viešojoje sferoje – vyrų dominavimą, negalime būti tikri dėl sutikimo reikšmės tiek bendruoju, tiek ypač moterų atžvilgiu. Negalima būtų teigti, kad moterys sutinka su status quo, todėl negalima teigti, kad Visuomeninė Sutartis yra

visapusiai įgyvendinta. Geriausiu atveju ji tebesiformuoja. Panašiai ir dėl santuokos sutarties – negalima teigti, kad moterys duoda sutikimą įžengti į nelygiavertės galios santykius; pati idėja, kad galima sutikti su išžaginimo ar smurto galimybe, bet kokią sutartį paverčia niekine ir negaliojančia – t.y. jeigu santuokos sutartis iš tikrųjų yra teisinė sutartis. Beje, iki šiol santuokos sutartis tik vadinosi sutartimi, o iš tikrųjų dėl nelygiaverčių santykių leisdavo vyrui valdyti žmoną, nors prieš įstatymą vyro ir žmonos teisinis identitetas yra tas pats. Tad privačioje sferoje teisingumui, nors ir paradoksalu, buvo leidžiama atsirasti iš (potencialios ar realios) galios.

Pateman tvirtinimu, feministės neigia, kad egzistuojanti dichotomija – pasidalijimo į privačią ir viešąją sferą forma – yra prigimtinė. Tačiau svarbu išsiaiškinti, kaip visiškai modernioje demokratinėje visuomenėje apskritai galėtų išlikti įstatymui nepavaldi (išskyrus kraštutinius atvejus) privati sfera. Geriausiu atveju galima būtų įsivaizduoti, kad privati sfera išliks kaip individuali atskiro individo, o ne šeimos sfera, kaip buvo anksčiau. Tad tikrai bendroji politinės visuomenės teorija turėtų išsiaiškinti privačios ir viešosios sferos dichotomijos prigimtį.

Nepaisant Pateman atliktos politinės visuomenės analizės novatoriškumo, vis dėlto ji atrodo turinti tam tikrų trūkumų. Pirmasis tas, kad Pateman kalba akivaizdžiai laikydamasi liberaliosios demokratinės teorijos, kurią ketina reformuoti, tradicijų. Patys jos analizuojami konceptai (viešasis–privatus, laisvė, pilietis, etc.) yra atėję iš šios tradicijos, taigi polemikos kalba yra šios tradicijos nustatyta. Kyla klausimas: kaip galima totaliai transformuoti tradiciją *iš vidaus*? Ar tai nereiškia, kad jokios radikalios reformos neįmanomos; veikiau tai reiškia, kad Pateman nepateikia jokio pavyzdžio, kaip tai galėtų būti įgyvendinta.

Antra, Pateman kritikos kryptis priklauso nuo abstraktaus individo sąvokos, net jeigu šiam individui suteikiama vyriškoji giminė. Čia keliami tokie klausimai: Kodėl *individas* turėtų leistis būti valdomas? Kodėl *moteris* negalėtų pasiekti lygių teisių politikoje? Tokie klausimai numato identiteto sąvokos vartojimą, kuriai oponuojama. Taip pat galima daryti prielaidą, kad būdama ar būdamas identiška ar identiškas sau individas sugebės neprisileisti neidentiškumo (skirtingumo). Daugiakultūrė šiuolaikinių visuomenių patirtis šiuos klausimus dar labiau sureikšmina. Mat jeigu Visuomeninės Sutarties teorija sukuria kolektyvinį identitetą suteikdama „aš" (individui) homogeniškų „mes" galią, daugiakultūrė patirtis meta iššūkį, veiksmingai pasiūlydama ne vien logiškai, bet ir empiriškai pagrįstą „identitetą", kuris galėtų prilygti psichoanalizės subjektui.

Trečias ir paskutinis dalykas. Intensyvus Pateman susitelkimas ties klasikine liberalizmo teorija – nepriklausomai nuo jos ketinimų, – atsakymo į klausimą, kodėl moterims neleidžiama visapusiai dalyvauti politiniame gyvenime, verčia ieškoti ne tik pilietinių teisių ir viešosios sferos tyrinėjimuose. Kūno klausimas ir toliau, regis, lieka problemiškas. Pernelyg ideali viešosios sferos prigimtis, kai tiek dėmesio skiriama visuotinumui, atrodo itin skatintų panaudoti šiek tiek labiau materialistinį metodą, ypač kai tokios mąstytojos, kaip Julia Kristeva ir Luce Irigaray, jau pajudėjo šia kryptimi. Kaip teigė Kristeva, aptardama dar vieną Freudo teorijos aspektą[4], šiuolaikinėje politiko-

je tam tikras susvetimėjimas yra neišvengiamas ir būtinas. Šis susvetimėjimas neateina paprasčiausiai iš išorės, jis yra dvidešimto amžiaus pabaigos kosmopolitinio subjekto dalis. Būtent susvetimėjimas gali tapti pagrindu atgaivinti aštuonioliktojo amžiaus Vakarų politinį palikimą.

Pastabos

1 Carole Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory*, (1979), Cambridge, Polity Press, Blackwell, 1985, p. 13. Išskirta Pateman.

2 Carole Pateman, *The Disorder of Women*, Cambridge, Polity Press bendradarbiaujant su Basil Blackwell, 1989, p. 14.

3 ibid., p. 46.

4 Žr. Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, vert. Leon S. Roudiez, New York, Columbia University Press, 1991.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Irigaray, Kristeva

Svarbiausi Pateman darbai

Participation and Democratic Theory, Cambridge, Cambridge University Press, 1970

The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory, (1979), Cambridge, Polity Press, Blackwell, 1985

The Sexual Contract, Cambridge, Polity Press, 1988

The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory, Cambridge, Polity Press bendradarbiaujant su Basil Blackwell, 1989

Papildomi šaltiniai

Dean, Mitchell, „Pateman's dilemma: Women and citizenship", *Theory and Society*, 21, 1 (1992 vasaris), p. 121–130

Yeatman, Anna, „Carole Pateman's *The Sexual Contract*", *Thesis Eleven*, 26, (1990), p. 151–160

POSTMARKSIZMAS

Postmarksizmas iškelia marksizmo ar bet kurio kito politinio judėjimo, kuris istorinius pokyčius aiškina specifinės klasės ar privilegijuotų institucijų vaidmenimis, slopinamąją ir antidemokratinę prigimtį. Postmarksizmas įkvėpimo semiasi iš Marxo politinių nuostatų, tačiau atmeta marksistų pabrėžiamą ekonomikos determinizmą ir visuotinės klasės – proletariato, – kuri atves į socializmo epochą, idėją. Dabar postmarksistai pasisako už radikalią demokratiją. Hannah Arendt darbuose demokratijos tema yra aiškinama remiantis laisve, bendruomene bei žmogaus teisėmis.

THEODOR ADORNO

Adorno gimė kaip Theodoras Wiesengrundas Adorno 1903 m. Jis, pasak Martino Jay'aus, Wiesengrundo atsisakė, matyt, dėl žydiško skambesio 1938 m. Niujorke, kai pradėjo dirbti Socialinių tyrimų institute. 1918–1919 m., būdamas 15-os, Adorno mokėsi pas Siegfriedą Kracauerį. Baigęs gimnaziją, lankė Frankfurto universitetą, kur studijavo filosofiją, sociologiją, psichologiją ir muziką. 1924 m. apgynė filosofijos doktoratą. 1925 m. išvyko į Vieną pas Albaną Bergą studijuoti kompozicijos ir tuo metu pradėjo publikuoti straipsnius apie muziką, daugiausia apie Schönbergo darbus. Nusivylęs Vienos būrelio „iracionalizmu" 1926 m. sugrįžo į Frankfurtą ir ėmėsi *Habilitationschrift* iš Kanto ir Freudo, pavadinto „Pasąmonės konceptas transcendentinėje proto teorijoje". Ši disertacija buvo atmesta, bet 1931 m. baigė kitą – *Kierkegaardas: Estetikos konstravimas,* kuri buvo išspausdinta 1933 m., tomis dienomis, kai Hitleris atėjo į valdžią. Šį kartą disertaciją patvirtinus, Adorno pradėjo dirbti Frankfurto socialinių tyrimų institute, jau Maxui Horkheimeriui tapus jo direktoriumi. Siekiant išvengti nacistų, Institutas 1934 m. buvo perkeltas į Ciurichą, o Adorno išvyko į Angliją.

1938 m. Adorno vėl įsidarbino šiame institute, dabar jau įsikūrusiame Niujorke, ir, Paulo Larzarsfeldo vadovaujamas, dirbo Princetono radijo tyrimų projekte. Būdamas Amerikoje dirbo keletoje skirtingų projektų, ir vienas jų – su Thomu Mannu prie *Daktaro Fausto*. Su Maxu Horkheimeriu skelbė pesimistines pastabas apie švietimo epochos protą *Švietimo dialektikoje*, pirmą kartą išleistoje 1947 m. 1953 m., jau 50-ies, Adorno paliko Jungtines Valstijas, sugrįžo dirbti į Frankfurto institutą, 1959 m., Horkheimeriui išėjus į pensiją, tapo direktoriumi. Kito dešimtmečio pabaigoje Adorno buvo įveltas į konfliktą su instituto patalpas užėmusiais studentais. Mirė Adorno 1969 m. Šveicarijoje, rašydamas *Estetikos teoriją*, daugelio laikomą pačiu reikšmingiausiu jo darbu.

Pastaruoju metu svarstoma[1], kiek tiksliai savo darbuose Adorno numatė postmodernistinės bei poststruktūralistinės minties aspektus. Ypatingas dėmesys dažniausiai skiriamas jo *Neigimo dialektikoje*[2] pateiktai „identiteto mąstymo" kritikai. Kadangi svarbu suprasti, ką Adorno turi galvoje, turėtume prisiminti kai kuriuos dalykus, aiškiai skiriančius jo projektą nuo kitų, atsiradusių prancūzų minties įtakoje.

Pradėkime nuo mokslo. Nors Julia Kristeva sakė, kad struktūralistų inspiruota semiotika turi imti savo ženklus iš kvantų fizikos, ir nors Jacques'as Derrida, formuluodamas savo filosofinę „neišsprendžiamumo"[3] sąvoką, tiesiogiai citavo Gödelį – kitaip tariant, nors semiotika ir poststruktūralizmas Prancūzijoje palengva naikino ribas tarp gamtos ir humanitarinių mokslų, – Adorno, kaip ir kiti Frankfurto mokyklos atstovai, vertino šiuolaikinį mokslą kaip iš esmės pozityvistinį. Kadangi Adorno siekė produkuoti dialektinę mintį, kuri jokiu būdu nebūtų „pozityvi", todėl mokslą apskritai traktavo su didžiausiu įtarumu, kone su panieka. Mokslas Adorno filosofijoje buvo tokia minties forma, kuriai jis visada oponuodavo vertindamas jį, kaip ir visą pozityvizmą, kaip visiškai priklausomą nuo identitetų logikos. Filosofija leidosi mokslo terorizuojama, tvirtino Adorno.[4] Tačiau filosofinės tiesos nėra lygiaver-

tės mokslinėms tiesoms, ir filosofijai nereikėtų to baidytis. Bendrąja prasme: „Filosofija nėra nei mokslas, nei „mąstančioji poezija“, kaip pozityvistai ją žemina savo kvailais oksimoronais“[5].

Antra, Adorno skiria – nors labiau savo kultūros kritikos darbuose nei filosofijoje – „esmę“ ir „regimybę“ (šį skirtumą prancūzų šiuolaikinė poststruktūralistinė mintis yra atmetusi), kad apskritai atmestų paviršutinišką šiuolaikinės kapitalistinės visuomenės regimybės prigimtį. Adorno, kaip anksčiau Platonui, regimas pasaulis yra vaizdinių ar tik pavidalų pasaulis, reliatyvumo ir daugiausiai sudaiktėjimo pasaulis. Taip suvokiant, sudaiktėjimas ir prekės kapitalistiniame pasaulyje yra beveik visiškai identiški; prekės gyvena savo gyvenimą, nepriklausomą nuo jų gamybos sąlygų. Prekės slepia savo iliuzinės prigimties tiesą. Jos tik pakutena „sudaiktėjusią sąmonę“, kuri tėra tik „momentas sudaiktinto pasaulio totalume“[6].

Be to, priešingai negu būdinga šiuolaikinei prancūzų minčiai, ideologija Adorno socialinio būvio analizėje vis dar atlieka svarbų vaidmenį, net jei, kaip jis parodo veikale *Prizmės*[7], ideologijos analizė nebegali pasikliauti „transcendentiniu“ metodu, kuriame kritikas tvirtina esąs atsiskyręs nuo supančios analizuojamos aplinkos. Skirtumas tarp „esmės“ ir „regimybės“ numato sudaiktėjimo ideologinius padarinius. Nes sudaiktėjimo regimybė slepia tiesą apie prekių gamybos „fantasmagoriją“. Ši tiesa yra ta, kad žmonės, kad ir ką jie mąstytų, yra nelaisvi; jų mintys ir veiksmai riboti, primesti esamų kapitalistinės gamybos socialinių sąlygų, jie gyvena „atvirame kalėjime, kuriuo virsta pasaulis“[8]. Žmonės veikiau prisitaiko prie tokių sąlygų negu joms priešinasi. Vadinasi, ta laisvė, apie kurią Simmelis šneka tokiu pat kontekstu, tėra mitas. „Būdamas nelaisvas, – sako Adorno, – niekas, žinoma, neturi laisvos sąmonės“[9].

Taigi Adorno daug daugiau dėmesio skiria sąmonei, palyginti, tarkim, su prancūzų mąstytojais Lacanu ar Foucault. Nors Adorno ir skyrė laiko ieškodamas būdų, kaip išvengti „socializuoto“ redukcionistinio požiūrio į individą, ir nors čia jo pozicija kitais atžvilgiais sudėtinga, jo požiūris į pasąmonę yra be galo paprastas. Pirmiausia pasąmonės tema (kaip ir Freudo darbų apskritai) Adorno filosofijoje mažai išplėtota. Vienu iš retų atvejų, kai jis iš tiesų aiškiai mini pasąmonę *Neigimo dialektikoje*, jis sako:

> Kai pasąmonės doktrina redukuoja individą į nedidelį kiekį pasikartojančių konstantų ar konfliktų, ji atskleidžia mizantropinį abejingumą realiai atsiskleidusiam ego; ir vis tiek jis lieka netvirtų definicijų ego, palyginti su id, taigi nereikšmingos ir efemeriškos prigimties.[10]

Net jei „netvirtumas“, „nereikšmingumas“ ar „efemeriškumas“ leistų atmesti pirminę sąmonę, mažai tikėtina, kad pasąmonė būtų reali kliūtis filosofijai ar minčiai.

Beje, Adorno vis dar atrodo daug daugiau skolingas identiteto logikai, nei kai kurie iš šiuolaikinių jo skaitytojų mano. Kita vertus, tiesa, kad jo aspiracijos eina link tokios minties, kuri nėra skolinga visiškai ir vien tiktai identiteto logikai. Taigi, kai Adorno *Neigimo dialektikoje* vėl imasi permąstyti filosofijos prigimtį, jis pateikia du esminius dalykus: pirma, kad filosofija „tebegyvena“ sužlugus marksistų pastangoms ją diskredituoti kaip pernelyg idealistinę, ir antra, kad filosofijai reikia pajusti savo

pačios bejėgiškumą prieš pasaulio materialumą, kad liktų kūrybinga ir atvira naujumui. Materialiosios pasaulio pusės filosofija neatspindi. Taigi esminis filosofijos bruožas yra tikrai labai gerai suprasti tų konceptų, su kuriais ji dirba, ribotumą. „Konceptų atkerėjimas yra filosofijos priešnuodis."[11] Pagaliau tikrai kūrybinga filosofija – kuri, pasak Adorno, ir *yra* filosofija – ieško tokių dalykų, kurie yra iššūkis pačiai minčiai. Bendrąja prasme šiuos dalykus galima vadinti „heterogeniškumu", ar tiksliau „neidentitetu".

Kitaip negu Hegelis, kurio sistemoje heterogeniniai elementai būtų dialektiškai perteikti pagal „neigimo neigimo" principą, Adorno paskelbia „neigimo dialektikos" principą, kuris neigia bet kokios rūšies tvirtinimą, arba pozityvumą, principą, kiaurai negatyvų. Todėl negatyvioji dialektika yra neidentitetas. Šis svarbiausias Adorno minties elementas, be tų, kuriuos jau pateikėme aukščiau, dar turi aibę sinonimų: „prieštaravimas", „disonansas", „laisvė", „divergencija" ir „neišreiškiamumas". Kad ir koks svarbus būtų neidentitetas, Adorno, be to, sako, kad jokia mintis iš tiesų negali išreikšti neidentiteto, nes „mąstyti yra identifikuoti". Identiteto mąstymas tegali mąstyti gryną prieštaravimą, tai yra kitą identitetą. Kur ir kaip tada neidentiteto mąstymas atsispindi mąstyme? Trumpiau – kas yra materialus neigimo dialektikos pagrindas?

Pirmiausia materialusis aspektas nėra nei filosofinė poezija, nei menas. Filosofinis menas yra tolygus filosofijos sunaikinimui. Be to, filosofijai neleistina, anot Adorno, pasiduoti kokiam nors estetiniam impulsui. Tai, žinoma, jokiu būdu neužkerta kelio eksperimentuoti pateikiant naujus konceptus, šis procesas gali vesti poezijos link, kaip kad ir avangardiškiausias menas gali turėti vidinę konceptualizaciją. Nepaisant to, filosofija privalo „atsisakyti savo estetizavimo". „Jos giminiškumas menui nesuteikia teisės skolintis iš meno", ir tada Adorno tęsia temą tokiu tonu, dėl kurio jis tapo visiems žinomas: „...bent jau dėl intuicijų, kurias barbarai laiko meno prerogatyvomis, virtualumo"[12]. Visa, ką filosofija tokiomis aplinkybėmis gali daryti, tai būti filosofija. Atsimesti dėl to, kad neįmanoma išreikšti neidentiteto, reikštų, kad filosofija neteisingai suprato heterogeninę, disonansinę neidentiteto prigimtį; kitais žodžiais, atsimesti, šia prasme, vadinasi nesuprasti, kad neidentitetas yra negrynas – netgi negrynas prieštaravimas. „Mąstymas siekiantis mąstyti neišsprendžiamumą, atmetant mąstymą, falsifikuoja neišsprendžiamumą."[13] Neidentitetas yra galimas paslėptas neigiamas filosofijos *telos*. Todėl Marxas ir klydo būtent taip galvodamas apie filosofijos pabaigą.

Kita vertus, filosofija taip pat baigtųsi, jei ji prisiimtų (kaip Hegelis) Absoliutaus žinojimo formą. Tada kiekviena problema, su kuria filosofija susidurtų – ypač jos santykis su materialiuoju pasauliu, – būtų išsprendžiama neigimo neigimo patvirtinimo principu, kuris sukurtų patvirtinimą.

Stebėtinomis inversijomis Adorno galimus filosofijos ribotumus paverčia filosofijos gestu, kurio reikšmė galbūt tik dabar pradedama pripažinti. „Iš tiesų, – patvirtina Adorno, – filosofija visada gali nuklysti į šalį, o tai ir yra vienintelis pretekstas jai eiti į priekį"[14]. Todėl filosofija yra neigimo dialektika pačia griežčiausia prasme; ji pati yra tas tikrasis neidentitetas, kurį ji ir stengiasi konceptualizuoti. Kalbos vaidmuo tampa lemiamas, nes kalba yra filosofijos „nelais-

vės“ išraiškos atitikmuo, taip pat ir negalimumo išreikšti neidentitetą atitikmuo. Jei kalba liautųsi būti svarbi filosofijai, tai pastaroji „taptų panaši į mokslą“.

Deklaratyvius Adorno teiginius *Neigimo dialektikoje* reikia skaityti kartu su jo estetikos bei literatūros kritikos darbais. Šia prasme Antrojo pasaulinio karo metais parašytame *Minima Moralia*: *apmąstymai apie sužalotą gyvenimą*, aforistiniu stiliumi primenančiame Kierkegaardą (apie kurį Adorno irgi yra rašęs), kalbama apie Hegelio dialektinę teoriją, kuri „bjaurėdamasi viskuo, kas izoliuota, negalėjo pripažinti aforizmo, kaipo tokio“[15]. Mąstydamas įvairiomis temomis Adorno stengiasi – galima sakyti, praktiškai – pateikti filosofinį teiginį, kuris iškeltų žmogiškosios patirties heterogeniškumą.

Panašiai Adorno avangardinės muzikos, ypač Schönbergo, Weberno ir Bergo, pomėgis buvo labiausiai motyvuotas troškimo suvokti avangardinius darbus kaip niekinančius meno komercializacijos (suprask: sudaiktinimo) homogenizuojančias pasekmes, kai meno objektai verčiami mainomosiomis vertėmis. Mainomoji vertė subjektyvumą paverčia „tiesiog objektu“. Todėl čia Adorno atsiranda troškimas apsaugoti subjektyvumo, įkūnyto meno objekte, buvusį šventumą nuo rinkos, kur vertė prilyginama kainai, antpuolių. Parataktiniu stiliumi (atviromis jungtimis sugretinant teiginius) ir kitomis priemonėmis Adorno pateikia estetikos teoriją savo *Estetikos teorijoje,* taip pat stengdamasis apeiti meno ir minties redukciją į kultūros industriją. Kitaip nei jo antrininkai prancūzai, kurie linksta pripažinti mainomąją vertę, siekdami sunaikinti ją iš vidaus, Adorno šlovino sunkųjį meną ir filosofiją; nes, anot jo, tik *kova* dėl supratimo gali suteikti vertei jos tikrąsias teises. Modernizmas, kaip judėjimas, įkūnijąs vertės atnaujinimą, būtų tada iš esmės avangardas, kur meno darbas – „netgi pats paprasčiausias“ – tampa sudėtingu *tour de force*[16]. Tokia avangardo strategija yra pasipriešinimo pasisavinimui per rinkos sistemą esmė.

Kai kurie (e.g., Lyotard'as) suprato šį Adorno požiūrį kaip paskutinę pastangą išlaikyti ribas tarp meno ir masinės kultūros kaip tik tada, kai tokių ribų logika bei socialinis pagrindas tampa nepagrįstas vardan politikos vertybių (e.g., opozicijos įprastam marksizmui), prie kurių Adorno pats prisidėjo. Be to, remiantis Bataille darbais, tampa aišku, kad mainomoji vertė gali būti sunaikinta tiek pačių „žemųjų“ socialinio gyvenimo elementų (nešvankumo), tiek ir aukščiausių bei dvasingiausių avangardo produktų. Abu jie gali reikšti atsitraukimą, būtiną priešinantis efemeriškam skubiam vartotojo malonumui. Galbūt „žemųjų“ netgi labiau nei „aukštųjų“; nes „aukščiausio“ meno prigimtis ir kokybė priklauso nuo kritikos sprendimų; todėl jis pats įtraukiamas į konceptų žaismą. Kitais žodžiais tariant, avangardinis menas bei filosofija tampa vienas nuo kito priklausomi, netgi – jei remiamės *Neigimo dialektikos* analogija – meno objektas tampa neatskiriamai susijęs su savo materialumu (neidentitetu). Avangardinio meno jėgos ir reikšmės supratimas reikalauja konceptų, kurie niekada negalėtų būti teisingi; nes kūrinio materialumas lemia jo unikalumą, o tai paneigia konceptualizaciją. Kaip pastebėjo Peteris Osbornas: „Identiteto mąstymo kritikoje pagrindinė Adorno estetinės patirties koncepcija, tai yra „neidentiteto“ patirtis, ir atsiranda“[17].

Baigiant – Adorno *Estetikos teorija* siekia suderinti avangardinį meną, kapitalistinėje visuomenėje rizikuojantį tapti „normaliu“ ir sudaiktintu, ir esminę radikalią meno objektų autonomiją, nes jie qua meno objektai nedera prie socialinių sąlygų (taip pat ir kritikos), apskritai leidžiančių jiems kalbėti, harmonijos. Tačiau yra dar ir kitas aspektas, kurį Adorno, matyt, užmiršta. Pati konceptualizavimo galimybė gali būti nuskurdinta dėl nuolatinio savo vertingumo ir vertės neigimo. Kadangi meno elementai, kurie atmeta sistemą, nes ji atmeta konceptualizaciją, yra, be abejo, fundamentalūs, konceptualizacija taip pat galėtų tokia būti. Kitais žodžiais tariant, Adorno tikrai nenoriai pripažįsta tai, kad filosofijos identiteto laipsnis yra tiek esminis, kiek neidentitetas materialus.

Pastabos

1 Žr., pavyzdžiui, Peter Dewso ir Peter Osbone skyrius leidinyje Andrew Benjamin (red.), *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, London, Routledge, 1991.
2 Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, vert. E. B. Ashton, London, Routledge, 1973 (perleista minkštu įrišimu 1990).
3 Žr. Jacques Derrida, *Dissemination*, vert. Barbara Johnson, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 219.
4 Adorno, *Negative Dialectics*, p. 109.
5 ibid.
6 Adorno, *Negative Dialectics*, p. 95.
7 Theodor Adorno, *Prisms*, vert. Samuel Weber, Cambridge, Mass., MIT Press, 1981 (4 leid. 1988), p. 30–34.
8 ibid., p. 34.
9 Adorno, *Negative Dialectics*, p. 95.
10 ibid., p. 352.
11 ibid., p. 13.
12 ibid., p. 15.
13 ibid., p. 110.
14 ibid., p. 14.
15 Theodor Adorno, *Minima Moralia*, vert. E. F. N. Jephcott, London, Verso, 1978 (3 pakartot. leid. 1985), p. 16.
16 Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, vert. C. Lenhardt, London, Routledge & Kegan Paul, 1984, p. 155.
17 Peter Osborne, „Adorno and the metaphysics of modernism: The problem of a „postmodern“ art“ leidinyje Andrew Benjamin (red.) *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, London, Routledge, minkštas įrišimas, 1991, p. 28.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Benjamin, Derrida, Habermas

Svarbiausi Adorno darbai

The Dialectic of Enlightenment (1947) (su Max Horkheimer), vert. John Cumming, New York, Continuum, 1972
The Authoritarian Personality (1950) (su E. Frenkel-Brunswik, *et al.*), New York, Norton, 1969
Minima Moralia. Reflections on a Damaged Life (1951), vert. E. F. N. Jephcott, London, Verso, 1978 (3 pakartotinis leid. 1985)
Notes to Literature (1958, 1961) 2 t., vert. Shierry Weber Nicholsen, New York, Columbia University Press, 1991
Introduction to the Sociology of Music (1962), vert. E. B. Ashton, New York, Continuum, 1989
Kierkegaard: The Construction of the Aesthetic (1962), vert. Robert Hullot-Kentor, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989
The Jargon of Authenticity (1964), vert. Knut Tarnowski, London and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1973 (leidimas minkštu įrišimu 1986)
Negative Dialectics (1966), vert. E. B. Ashton, London, Routledge, 1973 (perleista minkštu įrišimu 1990)
Prisms (1967), vert. Samuel ir Shierry Weber, Cambridge, Mass., MIT Press, 1981 (4 leid. 1988)
Aesthetic Theory (1970), vert. C. Lenhardt, London, Routledge & Kegan Paul, 1984
The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture, London, Routledge, 1991
The Philosophy of Modern Music, vert. A. Mitchell ir W. Blomster, New York, Seabury Press, 1973
Quasi una Fantasia: Essays on Modern Music, vert. Rodney Livingston, London, Verso, 1992

Papildomi šaltiniai

Buck-Morss, Susan, *The Origins of Negative Dialectics*, Sussex, Harvester Press, 1977

Jameson, Frederick, *Late Marxism, or the Persistence of the Dialectic*, London, Verso, 1990

Rose, Gillian, *The Melancholy Science*, London, Macmillan, 1985

HANNAH ARENDT

Hannah Arendt buvo labai prieštaringa politikos teoretikė, pasižymėjusi didele drąsa ir intelektu. Ji aistringai siekė nagrinėti politikos ir visuomenės prigimtį „moderniojoje epochoje" svarbiausių „moderniojo pasaulio" įvykių – kosminių kelionių, neapibrėžtumo teorijos, holokausto ir stalinistinių mirties stovyklų – aspektu. Arendt požiūriu, „modernioji epocha" – tai didžiųjų geografinių ir mokslinių atradimų epocha – pradedant Kolumbu ir Koperniku – ir dvidešimtas amžius, užbaigiantis moderniąją epochą. Savo didžiojo veikalo *Žmogaus situacija* pradžioje Arendt rašo, kad „politiniu požiūriu modernusis pasaulis, kuriame šiandien gyvename, gimė kartu su pirmuoju atominiu sprogimu"[1]. Vargu ar tiesa, kad Arendt savo politiniuose veikaluose liko ištikima savo siekiui labiau akcentuoti moderniąją epochą, o ne modernųjį pasaulį, tačiau tiesa, kad visuose jos labiausiai sisteminiuose ir labiausiai vertinamuose veikaluose – *Totalitarizmo ištakos*, *Humanizmo prielaidos* ir *Apie revoliuciją* – esama svarbių istorinių nuorodų į 1600–1900 m. laikotarpį, taip pat į klasikinę Graikiją bei Romą. Kaip vėliau matysime, Arendt *oeuvre* beveik obsesiškai vyrauja dvi temos: laisvės ir būtinybės bei sąryšio tarp išimties ir normos. Visiškai nauja prasmė, kurią Arendt sugeba suteikti šioms iš seno gerbiamoms temoms, – apie kurias Hegelio politinėje teorijoje nėra net užuominos, – prikausto skaitytojo dėmesį postmodernizmo epochoje, kai visi idealizmai (visi svarstymai apie tikslus) vertinami labai atidžiai.

Hannah Arendt gimė 1906 m. Hanoveryje. Kai buvo trejų, tėvai sugrįžo į tylų savo vaikystės miestą prie Baltijos jūros Königsbergą (kur gimė ir Kantas). Kai Hannah sukako 7-eri, nuo sifilio, kuriuo tikriausiai užsikrėtė iki vedybų, mirė tėvas. Tais pačiais 1913 m. mirė ir senelis iš tėvo pusės, jai buvęs antruoju tėvu. Motina dukrą supažindino su ano meto politiniais sąjūdžiais, ir Hannah iš arti matė socialdemokratų partijos spartakiečių frakcijos bei jos vadų Rosos Luxemburg ir Karlo Liebknechto – nužudytų po spartakiečių sukurstyto darbininkų sukilimo 1919 m. – likimą.

1924 m. Arendt išvyko į Marburgo universitetą, studijavo filosofiją, vadovaujant Martinui Heideggeriui, su kuriuo turėjo artimų ryšių. Heideggerio įtaka Arendt kūrybai pasireiškė ne tik graikų garbinimu, bet ir etimologiniu metodu, kuriuo dažnai naudodavosi, siekdama pateikti tikslią pamatinių konceptų – pavyzdžiui, „darbo" – prasmę. 1925 m. nutraukusi ryšius su Heideggeriu, Arendt tapo *egzistencijos* filosofo Karlo Jasperso studente. Vadovaujama Jasperso 1929 m. Arendt parašė doktoratą „Augustino meilės konceptas". Tais pačiais metais Paryžiuje ji ištekėjo už Güntherio Sterno, o vėliau, 1932 m., pradėjo rašyti devyniolikto amžiaus žydės moters Berlyno įžymybės Rahel Varnhagen biografiją. 1933 m., kylant nacizmui, Arendt su vyru buvo priversti bėgti į Paryžių, kur susipažino su Walteriu Benjaminu ir kitais žydais emigrantais iš Vokietijos. 1940 m., okupavus

Prancūziją, Arendt pavyko pabėgti į Ameriką ir įsikurti Niujorke, kur dėstė (daugiausia Naujojoje socialinių mokslų mokykloje) ir rašė iki pat mirties 1975 m.

Pirmoji svarbi Arendt knyga, pasirodžiusi po jos disertacijos publikavimo, – toji, kuri ją išgarsino ir sukūrė jai žymios mokslininkės ir intelektualės reputaciją, – buvo *Totalitarizmo ištakos*, paskelbta 1951 m. Aiškiai įkvėpta baisių holokausto įvykių, tik paskutiniame pirmojo leidimo trečdalyje tiesiogiai nagrinėja nacizmo ir stalinizmo atsiradimą. Pirmuose dviejuose veikalo trečdaliuose apžvelgiama tai, ką Arendt laiko totalitarinio politinio elgesio istoriniais precedentais, ypač kaip jie buvo pritaikyti žydų tautai kaip parijų kastai. Kitoje šios knygos dalyje Arendt nagrinėja, kaip imperializmas sukūrė tokią administravimo struktūrą, kurioje efektyvumas – nepriklausomai nuo siekiamų tikslų – tapo pačiu svarbiausiu elementu – tiesą sakant, svarbesniu už kolonizuotų tautų gyvenimą ir gerovę. Imperializmas tapo siaubingu rasizmo ir valdžios administruojamų žudynių mišiniu.

Arendt parodo, kad laikotarpyje tarp dviejų karų žmonės be valstybės nacionalinei valstybei kėlė neišsprendžiamų problemų. Netekę pilietybės, o kartu ir teisinio identiteto, žmonės be valstybės tapo arbitražinių policijos veiksmų, veiksmų, kurie nebepavaldūs teisei, potencialiomis aukomis. Tvarka, o ne teisė tampa siekiamu uždaviniu. Šitaip Arendt stengiasi parodyti, kad esminis to reiškinio, kurį ji pavadins totalitarizmu, požymis yra organizuotos pastangos iš savo aukų atimti bet kokį identitetą – ir pilietinį, ir psichologinį. Todėl Arendt tvirtina, kad daug svarbiau ne šlovinti žmogaus teises teisiškai sutvarkytoje valstybėje, o kovoti, kad žmonės netaptų teisinėmis anomalijomis, ir kovoti su arbitražinės galios, kuri dažnai prie viso to prisideda, paklusnumu. Taigi, nors teisės nėra gėris savaime, jas prarasti yra toks neapsakomas pažeminimas, todėl dažnai nusikaltėlio statusui teikiama pirmenybė, nes šis statusas suteikia teises, nors ir minimalias. Prarasdamas žmogaus teises, kaip žmogus be pilietybės, jis praranda teisinį statusą, praranda „*visas* teises“[2]. Kitas pilietybės praradimo padarinys, Arendt požiūriu, yra ne tiek laisvės ir teisės mąstyti, kiek teisės veikti ir turėti savo nuomonę praradimas, nes veiklos ir nuomonės teisė yra esminiai valstybės įsipareigojimai, reikalaujantys pripažinti bendrapiliečių žmogiškąjį statusą, kaip jų saviraiškos *condition sine qua non*. Šis požiūris pranašavo grynai politinės veiklos aptarimą ir analizę kitoje Arendt knygoje *Humanizmo prielaidos* (1958 m.).

Vadinasi, tai, ką Arendt vadina „beteisių neganda“, apima ne tik tam tikrų žmogaus teisių (teisės į laisvę, lygybę, laimę, gyvybę, etc.) praradimą, nes jos reikšmingos tik konkrečioje bendruomenėje; bet teisių *per se* praradimą bendruomenėje *per se*: „Taigi ne konkrečių teisių praradimas, o bendruomenės, noro ir galėjimo užtikrinti visas teises, praradimas, buvo toji neganda, užgriūnanti vis daugiau žmonių“[3]. Taigi, kaip ir Edmundas Burke, Arendt tvirtina, kad abstrakčios žmogaus teisės, t.y. teisės, tariamai egzistuojančios nepriklausomai nuo bet kokios visuomenės, tiesą sakant, apskritai nėra jokios teisės.

Apibendrindama holokaustą ir stalinines mirties stovyklas, kaip esmingiausius totalitarinės politikos pavyzdžius, Arendt pabrėžia, kad iš ištisų žmonių bendruomenių – bet ypač iš žydų – buvo sistemingai atiminėjamos žmogaus teisės; trumpai ta-

riant, iš žmonių buvo sistemingai atiminėjamas jų žmogiškumas. Žinoma, svarbiausias klausimas, kuriuo ataudžiamas visų jos kalbų audinys, toks: kas gi atsitiko iš tikrųjų? Tikroji problema – neperžengiama praraja tarp genocido siaubo ir jo reprezentavimo. Be abejonės, genocido siaubas visus padarė įžvalgesnius, nes stebėtojai, atsiradę po viso to, ir išlikusios aukos buvo priversti pripažinti, kad tai buvo tikrai velniško žmonių projekto padarinys. Šitaip atsiranda nuojauta, beveik tokia pat juoda kaip ir pats velnias: du minėti genocidai gali būti suprantami kaip absoliutaus blogio apraiškos, inspiruotos tam tikro heroizmo, nors ir išsigimusio, tačiau vis dėlto heroizmo; heroizmo tų, kurie nevengia pačių baisiausių kraštutinumų ir kurie neabejotinai tampa įžymūs tam tikra prasme. Todėl negalima neprisiminti ne tik aukų; negalima *užmiršti* ir Hitlerio.

Arendt mėgina drąsiai spręsti šią didžiulę problemą. Todėl, užuot smerkusi nacizmą ar stalinizmą, ima sistemingai analizuoti, kaip veikia totalitarizmas. Taigi totalitarizmas nėra tas pat, kas despotizmas, kai valdovas stengiasi priversti bendruomenę prisitaikyti prie savo paties įvaizdžio: šiuo atveju despotas yra toks žmogus, kuris bet kurį kitą žmogų paverčia realiu ar potencialiu priešu. Totalitarizmas priešų neturi; jis turi aukas – visiškai nekaltus žmones, kurie, kaip, tarkim, žydai, dažnai yra visiškai integruoti bendruomenės nariai. Tik iš nekaltųjų, pabrėžia Arendt, gali būti taip radikaliai atimtas teisinis statusas; tikras valstybės priešas visada yra žmogus, kuris išsaugoja bent jau teisinio statuso regimybę. Vėlgi totalitarinis režimas vykdo terorą prieš „visiškai pavergtus gyventojus", bet dažniausiai sunaikina asmens moralę ir psichologiją, todėl mirtis tampa anonimiška. Totalitarinė valstybė, pasak Arendt, panaši į „slaptą bendruomenę, egzistuojančią viešai"; ji naudoja valstybę ir slaptąją policiją, atliekančią savo normalias funkcijas; totalitarizmo tikrasis pagrindas yra jo paties kuriamas mitas apie save. Totalitarinė valstybė iš esmės grindžiama propaganda ir yra visiškai nejautri materialiai realybei. Propagandos priemonėmis skirtumas tarp nusikaltimo ir dorybės, persekiotojo ir persekiojamojo, realybės ir fantazijų sunaikinamas. Žydai, pabrėžia Arendt, buvo verčiami bendrininkauti su mirties stovyklų vadovybe.

Daugelis komentatorių pažymėjo, kad *Totalitarizmo ištakų coup de grâce* reikia ieškoti ne šiame veikale, o veikiau straipsniuose apie Adolfo Eichmanno teismo procesą, kuriuos Arendt parašė laikraščiui *New Yorker* 1963 m. vasario ir kovo mėnesiais, o vėliau paskelbė kaip knygą *Eichmannas Jeruzalėje*. Teismo proceso metu Arendt buvo labiausiai sukrėsta skirtumo tarp Eichmanno – siaubūno ir aršaus antisemito – ir realaus, menko individo, bedvasio ir bejausmio žmogelio, eilinio nacių mašinos sraigtelio, žmogaus visiškai ribotos vaizduotės, tad visiškai patenkinto savo banalia padėtimi. Eichmanno elgesys ir faktai, kalbantys apie tai, ką jis padarė, daugybę žydų pasmerkdamas mirčiai, įtikino Arendt, kad nacių genocidas buvo sukeltas pačių banaliausių, pačių sistemiškiausių ir veiksmingiausių biurokratinių motyvų: „blogio banalybė" – štai įžymioji Arendt frazė. Dėl šitokių pastangų demistifikuoti nacizmą Eichmannas tampa neišvengiamybe, nes įkūnija nacių veiklos lėkštumą ir kasdieniškumą. Pastarąjį dabar galima vertinti kaip aklo klusnumo, nepaisančio siekiamo tikslo, nepaisan-

čio žmogaus gyvybės kainos, padarinį. Eichmannui ir visam režimui nebuvo jokio skirtumo tarp traukinių eismo pagerinimo ir milijonų žmonių sunaikinimo: svarbiausia buvo rasti pačias geriausias ir veiksmingiausias priemones pasiekti tikslą ir palaikyti tvarką. Taigi tikrasis totalitarizmo siaubas yra jo agentų banalumas ir visiškas vergiškumas, o ne kokia nors psichologinė gelmė ar kokia nors svaiginanti politinė valia. Štai koks tikrasis šio niekingumo pagrindas.

Arendt studija apie totalitarizmą atsirado iš poreikio suprasti pačius baisiausius dvidešimto amžiaus įvykius, o knygoje *Humanizmo prielaidos* ji siekia išplėtoti politinę teoriją, labai populiarią klasikinėje Graikijoje, bet užmirštą modernizmo epochoje. Jos tyrinėjimo motyvas yra mintis, kad politika, kaip laisvės sfera – kaip veiksmas, – tarp lygiųjų moderniajame pasaulyje apskritai nebeegzistuoja, nes socialinėje sferoje (tai, kas klasikinėje Graikijoje atitinka ūkininkavimą (*oikia*) – būtina sfera (ūkvedystė)) ir poreikių tenkinimo sferoje visiškai vyrauja tai, kas vis dar vadinama politiniu gyvenimu. Arendt požiūriu, tai yra politikos subanalinimas (be abejonės, sąsajos su totalitarizmu neatsitiktinės), kur viešpatauja utilitarizmas, o veiksmas, praradęs kūrybiškumą ir tapęs pats sau tikslas, tampa tik veiklos priemone. Konformizmas ir būtinybė iš žmogaus gyvenimo išstūmė politinį matmenį, ir todėl nunyko esminė humanizmo prielaida – kūrybiškumo aspektas. Schematiškai galima sakyti, Arendt iš esmės nubrėžia pagrindinę perskyrą tarp *vita activa* – kurį sudaro darbas, dirbimas ir veiksmas – ir *vita contempletiva*, mąstymo sferos arba, tiksliau, amžinybės kontempliavimo, sferos. Nors Arendt išsamiai nagrinėja *vita activa*, ji tvirtina, kad šios dvi sferos yra visiškai lygiavertės.

Vita activa – ir darbas, ir dirbimas – pirmasis tiesiogiai susijęs su būtinybe ir tiesioginiu biologinių reikmių tenkinimu, antrasis susijęs su nauda ir ilgalaikių objektų pasauliu – yra veiklos priemonės; iš esmės jie nėra savaiminis tikslas. Asmens gyvenimas neturi susidėti tik iš darbo ir dirbimo; moderniųjų demokratinių visuomenių tragedija kaip tik ir yra ta, kad daugybės žmonių gyvenimas iš tikrųjų taip ribojamas. Tik veiklos srityje individai veikia, būdami visiškai lygūs su kitais; laisvė gali būti įgyvendinta tik bendraujant su kitais. Apskritai socialumas užgožė tai, kas kadaise pasireiškė kaip dichotomija tarp privačios būtinumo srities ir viešosios, politinės srities – politikos. O įtakingiausi politiniai mąstytojai, pavyzdžiui, Locke'as ir Marxas, tik patvirtina būtinybės svarbą. Šiuo požiūriu ypač paradoksali Marxo pozicija. Juk nors, viena vertus, jis išgarbina darbo jėgą (bet ne dirbimą), kaip bet kokio turto kūrimo šaltinį ir kaip žmogaus „esmę", jis taip pat sako, kad sukūrus komunistinę visuomenę ir „pašalinus valstybę" niekam nereikės dirbti spaudžiamam būtinybės ir kiekvienas galės laisvai būti medžiotoju ryte, o kritiku vakare, bet nė vienam nereikės būti vien tik medžiotoju arba vien tik kritiku. Šitoks požiūris į darbą primena Arendt nuomonę apie politiką, kaip grynąjį kūrybiškumą, puikaus veiksmo sritį.

Humanizmo prielaidos (kurios niekada nėra sustingusios) gali atkurti modernaus pasaulio laisvės sritį dabar, sako Arendt, nes dėl technologijos laimėjimų „socialinis klausimas" (reikmių ir jų tenkinimo) tapo nebeaktualus. Nebereikia, kad privilegijuotų visuomenių narių svarbiausią gyvenimo

veiklą lemtų tiesiog būtinybė, kaip būta anksčiau istorijoje.

Prie „socialinio klausimo" Arendt sugrįžta knygoje *Apie revoliuciją* (1963), apmąstydama Prancūzijos ir Amerikos revoliucijas. Ji tvirtina, kad Prancūzų revoliucija pirmuoju, žirondistiniu, etapu iškėlė žmogaus teises, ir tai buvo svarbus politinės istorijos įvykis, o 1793 m. jakobinų teroras revoliucinę laisvės galimybę pavertė rūpinimusi būtinybe. Skubėjimas išspręsti „socialinį klausimą" ir pašalinti kentėjimą vedė prie „žmogaus teisių", įtvirtintų 1789 m., ignoravimo. Taigi revoliucija atliko ryžtingą vidinį posūkį ir nesugebėjo įgyvendinti savo visuotinumo galimybių. Priešingai, Amerikos revoliucija po to, kai buvo iškovota nepriklausomybė nuo Britanijos, pradėjo aktyvią konstitucinę veiklą. Jos dėka amerikiečiai teisėms ir laisvei suteikė pirmenybę prieš „socialinį klausimą", todėl (nors tai retai pripažįstama) jų revoliucija buvo pažangesnė ir pasauliui davė daugiau. Taigi, anot Arendt, amerikiečiai labiau negu prancūzai priartėjo prie politikos ir laisvės srities sukūrimo.

Galbūt ne be pagrindo dažnai buvo kritikuojama Arendt perskyra tarp veiksmo bei darbo ir dirbimo. Ypač primygtinai kritikai klausė, kuo remdamasi Arendt gali tvirtinti (o ji tvirtina kaip tik taip), kad veiksmas, nukreiptas į socialinių sąlygų gerinimą arba pagrįstas apsisprendimu padėti kitiems, gali būti traktuojamas kaip žemesnioji gyvenimo forma.

Pastabos

1 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, p. 6.

2 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace and World, 1951, p. 292.

3 ibid., p. 294.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Laclau, Touraine

Svarbiausi Arendt darbai

The Origins of Totalitarianism, New York, Harcourt Brace and World, 1951

The Human Condition, Chicago, University of Chicago Press, 1958

Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman, London, East and West Library, 1958

Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, New York, Viking; London, Faber & Faber, 1963

On Revolution, New York, Viking Press; London, Faber & Faber, 1963

On Violence, New York, Harcourt Brace and World, 1970

The Life of the Mind, New York, Harcourt Brace and World, 1978

Lectures on Kant's Political Philosophy, London, Harvester Press, 1982

Papildomi šaltiniai

Bernaver, James (red.), *Amor mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston, Nijhoff, 1987

Bowen-Moore, Patricia, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, Basingstoke, Macmillan, 1989

Canovan, Margaret, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

Kaplan, Giesela ir Kessler, Clive, *Hannah Arendt. Thinking, Judging, Freedom*, Sydney, Allen & Unwin, 1989

Keteb, George, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford, Martin Robertson, 1984

May, Derwent, *Hannah Arendt*, Harmondsworth, Penguin, 1986

Parekh, Bhikhr, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1981

Schurmann, Reiner (red.), *Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1989

Tlaba, Gabriel Masooane, *Politics and Freedom: Human Will and Action in the Thought of Hannah Arendt*, Lanham, University Press of America, 1987

Whitfield, S. J., *Into the Dark. Hannah Arendt and Totalitarianism*, Philadelphia, Temple University Press, 1980

Young-Bruehl, Elizabeth, *Hannah Arendt. For Love of the World*, New Haven and London, Yale University Press, 1982

Arendt vertimai į lietuvių kalbą

Tarp praeities ir ateities. Aštuoni politiniai filosofijos etiudai, iš anglų k. vert. Arvydas Šliogeris (ALK) Vilnius, Aidai, 1995

Totalitarizmo ištakos, iš anglų k. vert. Arvydas Šliogeris (ALK) Vilnius, Tyto alba, 2001

JÜRGEN HABERMAS

Jürgenas Habermasas yra labiausiai pripažintas Frankfurto socialinių tyrimų mokyklos antrosios kartos atstovas. Gimęs 1929 m. Duseldorfe, Habermasas parašė filosofijos daktaro disertaciją (išspausdintą 1954 m.) apie konfliktą tarp absoliuto ir istorijos Schellingo mąstyme. 1956–1959 m. buvo Theodoro Adorno asistentu Frankfurte. Vėliau buvo filosofijos profesorius ir Maxo Plancko instituto direktorius Štarberge.

Kaip ir kiti Frankfurto mokyklos atstovai, buvo giliai paveiktas Hegelio ir Marxo kūrinių. Tačiau, priešingai negu Adorno ir Horkheimeris, Habermasas neigė tiek Marxo vertės teoriją, tiek ir pirmosios kartos mokyklos atstovų kultūrinį pesimizmą. Kaip ir Weberis, Habermasas tikėjo, kad pirmoji Frankfurto mokyklos karta klydo painiodama „sistemos racionalumą" su „veiklos racionalumu", ir toks sumaišymas yra lygintinas su „sistemos ir gyvenamo pasaulio atskyrimu"[1]. Rezultatas, sako Habermasas, yra tas, kad sistema (e.g., ekonomika) yra suvokiama kaip dominuojanti visoje visuomenėje ta sąskaita, kurią Habermasas, sekdamas Husserliu ir Schutzu, vadina „gyvenamuoju pasauliu", esančiu betarpiška gyvenamąja individualaus socialinio atlikėjo aplinka.

Kita vertus, kaip ankstyvoji Frankfurto mokykla, Habermaso raštai taip pat pažymėti Hegelio įtaka. Taigi jis pradeda savo aštuntojo dešimtmečio paskaitas apie modernizmą tvirtindamas, kad bent jau filosofiniu požiūriu modernizmas prasideda nuo Hegelio: „Hegelis buvo pirmasis filosofas, išplėtojęs aiškų modernistinį konceptą", – tvirtina Habermasas[2]. Nors šiose paskaitose vėliau nagrinėjami tokių mąstytojų, kaip Bataille, Derrida ir Foucault, darbai – tai yra darbai tų mąstytojų, kurie iškėlė Marxo ir Hegelio socialinės teorijos problemas, – komunikacinės veiklos teoretikas rodo savo ištikimybę tai tradicijai, kurią jis visada labai vertino, ir ją naudodamas iškelia vadinamos „radikalios proto kritikos" netikslumus, pastebimus „postmodernizmo" mąstytojų filosofijoje.

Būdingas septinto dešimtmečio Habermaso darbų bruožas yra antipozityvizmas. Jis iš esmės atmetė vėlyvųjų Marxo darbų pozityvizmą ir siekė ankstyvuosius jo darbus paversti efektyvesniu tramplinu imanentinei kapitalistinės visuomenės kritikai, pabrėždamas jos hermeneutinius aspektus. Šiai kritikai būdingi tokie požymiai. Pirmiausia Habermasas įrodinėja, kad mokslas ir kai kuriais aspektais net filosofija, klydo imdamiesi kritinio vaidmens, sprendžiant apie siekiamų tikslų vertę, ir ėmė vergauti „instrumentiniam" ar „tikslingam" racionalumui (Weberio *zweckrationalität*). Taigi mokslas prisidėjo prie techninio racionalumo, kuris suteikė galimybę kapitalizmui sukurti įvairesnes bei sudėtingesnes prekių formas ir labiau rafinuotą ginkluotę; tačiau jis pasirodė esąs nepajėgus pateikti patikimą pačios kapitalis-

tinės sistemos vertinimą. Trumpiau – techninis mokslo supratimas buvo pozityvistinis, todėl grynai ideologinis. Jis atmetė įprastą hermeneutinį mokslo komponentą. Pasekmės, anot Habermaso, tokios, kad mokslas ir racionalumas kapitalistinėje epochoje nukreipiami prieš žmones – nuskurdinamas jų kultūrinis gyvenimas ir aštrinamos patologinės formos, – užuot panaudojus jų labui. Todėl kritinė teorija buvo reikalinga kovoti su neigiamomis pozityvistinio mokslo formomis ir nukreipti jį į išlaisvinamąją veiklą, susijusią su politinėmis bei socialinėmis reformomis.

Kitaip nei Adorno ar Horkheimeris, pesimistiškai vertinantys protą *Švietimo dialektikoje*, Habermasas siekia nukreipti mintį nuo tokios neigiamos koncepcijos ir siekia „baigti modernizmo projektą“, pradėtą švietimo epochoje. Vėlgi šis tikslas reikalauja kritinio požiūrio į grynai instrumentinį mokslą, dominuojantį pokariniame kapitalizme.

Habermasas ankstyvaisiais darbais taip pat siekė parodyti, kaip modernioji valstybė yra kapitalizmo pasekmė ir prisideda prie jo paties išsaugojimo. Šiaip jau aštuntame dešimtmetyje Habermasas, remdamasis kai kurių politinių ekonomistų darbais, įrodinėjo, kad valstybė nesugebėtų pakišti minkštos pagalvėlės žmonėms ir apsaugoti nuo baisiausių kapitalistinės ekonomikos krizių žiaurumų, nes jos galimybės surinkti pajamas, būtinas išlaikyti gerovės programas, yra ribotos. Tai, anot Habermaso, ir numato valstybės teisines ribas. Nes kuo mažiau ji sugeba apsaugoti žmones nuo ekonominių krizių, tuo mažiau teisių ji gali garantuoti.

Laikydamasis vokiečių idealistinės tradicijos, Habermasas remiasi Marxu, stengdamasis išplėtoti kritikos, kuri, jo manymu, būtų iš esmės emancipuojanti, strategiją. Nors Marxas pabrėžė save formuojančio praktinio darbo vaidmenį, Habermasas, linktelėdamas į Hegelį, vertina darbą kaip kritiką – ypač nukreiptą prieš instrumentinio proto stingdomąją jėgą. Parodydamas, kas vokiečių hermeneutinės tradicijos – į kurią Habermasas įtraukia ir Freudą – buvo pasiekta praktiškai, jis atveria galimybes pabrėžti sąveikos simboliškumo formas kur kas labiau, nei Marxas galėjo įsivaizduoti.

Būtent taip aštunto dešimtmečio pradžioje Habermasas formuluoja pirmuosius kalbos, komunikacijos bei visuomenės evoliucijos teorijos elementus, turinčius pateikti norminę bazę, kurios pagrindu emancipaciniai interesai būtų realizuojami. Šis darbas pasiekia kulminaciją masyviuose *Komunikacinio veiksmo teorijos* tomuose, pirmą kartą paskelbtuose Vokietijoje 1981 m. Taigi galime pastebėti, kad, nors Habermasas niekada neatsižada iš Marxo darbų perimto emancipacijos impulso, jis nėra pasirengęs priimti nei revoliucinių, nei pozityvistinių jo įgyvendinimo būdų. Habermasas sutinka, kad kapitalizmas įsitvirtina klasinėje visuomenėje ir kad biurokratinis ar tikslingas racionalumas vis labiau valdo individų gyvenimus; bet svarbu, mano Habermasas, nesulyginti „savireguliuojančios sistemos, kurios imperatyvai yra svarbesni už į ją integruotų narių sąmonę“[3], su „gyvenamuoju pasauliu“: sąmonės ir komunikacinio veiksmo pasauliu. Vėlesni Habermaso darbai daugiausia susiję su gyvenamojo pasaulio struktūrų (ypač kalbos, komunikacinio veiksmo bei moralinės sąmonės) tyrinėjimu. Gyvenamasis pasaulis paremtas emancipaciniais interesais; tik iškreiptas proto ir kalbos vartojimas neleidžia to pri-

pažinti. Pagaliau emancipacija yra pats socialinio (todėl žmogiško) gyvenimo pamatas. Vadinasi, užduotis yra pateikti teoriją, leidžiančią šiuo klausimu pasiekti visuotinį aiškumą.

Devinto dešimtmečio pradžioje Habermasas pradeda konkrečiai aptarinėti gyvenamojo pasaulio sąvoką, sugrįždamas prie Durkheimo ir Meado bei Schutzo fenomenologinės sociologijos. Schutzui gyvenamasis pasaulis buvo kasdienis pasaulis, grynai individualios patirties sfera, neatmetant ankstesnės patirties; tai biografiškai determinuota situacija, į kurią nori nenori įtraukiamas individas. Tai „pasaulis, kaip duotybė", kuriame individai stengiasi realizuoti savo pragmatinius tikslus. Habermasui gyvenamasis pasaulis yra tiek viešosios, tiek privačios sferos sąmonės horizontas. Tai identiteto formavimosi ir komunikacinės veiklos sfera. Pastarąją Habermasas supranta kaip veiklą, kuri „remiasi bendru interpretavimo procesu, kurio dalyviai vienu metu susiję su kažkuo objektyviajame, socialiniame ir subjektyviajame pasauliuose net tada, kai savo kalbėjime *tematiškai pabrėžia tik vieną* iš trijų komponentų.[4] Komunikacija, anot Habermaso, gyvenamajame pasaulyje yra svarbiausia iš visų veiklų, nes dėl jos idealiu atveju individai gali būti pastebėti kaip teisėti kalbėtojai, taip pat dėl jos gyvenamojo pasaulio struktūros gali būti modifikuotos. Tikima, kad šios modifikacijos gali turėti atgalinį poveikį platesnei socialinei sistemai ir šitaip priešintis instrumentinio racionalumo augimui.

Be savo gyvenamojo pasaulio tyrinėjimų, paremtų Talcotto Parsonso visuomenės, kaip socialinės sistemos, teorija, Habermasas įsipareigoja sukurti visuomenės evoliucijos ir individo visuomenėje evoliucijos teoriją, tai yra kaip jie reiškiasi specifinėmis normomis ir simboliškumo formomis. Pagal Kolbergo bei Piaget darbus plėtodamas moralinės kompetencijos teoriją ir pagal Chomskio darbus plėtodamas lingvistinės kompetencijos teoriją, Habermasas stengiasi parodyti, kad turi būti norminis elementas, dominuojantis žmonių sąveikoje, ir grynai instrumentinis elementas poreikių tenkinimui. Klysta tie, anot Habermaso, kurie kaip ir Weberis tvirtina, kad galimas vienas tikslingas, techninis veiklos mokslas, o moralė ar netgi teisingas supratimas yra asmeninio pasirinkimo reikalas. Normos ir vertės turi būti griežtos kritinės refleksijos objektas, nebent pats atskyrimas „techninio" ir „norminio" priklausytų nuo ankstesnių norminio pobūdžio distinkcijų. Todėl net oficialių techninių ar strateginių interesų negalima vertinti atskirai nuo kitų visuotinių etiškai informuojančių principų.

Galų gale labai svarbu sužinoti, kokie yra pagrindiniai žmonių poreikiai, taip pat neiškraipytos bei laisvos komunikacijos prigimtis turi būti atskleista. Visada atsižvelgdamas į imanentinius socialinės situacijos požymius, kurie suteiks jėgos jo norminių visuomenės aspektų interesams, Habermasas pastebi, kad pati kalbos, kaip komunikacijos priemonės, prigimtis reiškia, kad tiek kalbėtojas, tiek klausytojas turi a priori poreikį suprasti vienas kitą. Supratimas reiškia, kad dalyviai susitaria; sutarimas numato kitų kalbėjimo teisės „tarpsubjektinį pripažinimą". Šiame procese kiekvienas dalyvis atspindės savo paties poziciją komunikacijos procese. Habermasui tai reiškia, kad kalbos struktūra yra iš pagrindų hermeneutinė: ji reikalauja, kad dalyviai įsitrauktų į interpretavimą visais lygiais, taip padidindami kiekvieno asmens supratimo

laipsnį, kylantį iš jo ar jos sąveikavimo su kitais. Tai, mano Habermasas, yra pats kalbos telos. Vadinasi, kalba turi būti suprasta pagal koncensuso taisyklių modelį. Vienaip ar kitaip, tikroji kalbos funkcija yra leisti komunikacijai vykti; kur komunikacija sistemingai žlunga, ten vartojama patologinės formos kalba.

„Moralės sąmonę“ Habermasas siekia pagrįsti (kaip Kohlbergas, Piaget, Meadas ir kiti), kaip jis sako, „vystymosi logikos“ moralės pakopomis. Jis nori parodyti, kaip moralinis požiūris pritaikomas žmonių gyvenimo patirties struktūros pradiniams elementams. „Ką moralės *teorija* gali padaryti ir ko iš jos tikimasi, tai išryškinti mūsų moralinių intuicijų visuotinumo šerdį ir atmesti vertybinį skepticizmą“[5]. Nors Habermasas neigia, jog tai yra bet kokios moralės pagrindinės nuostatos, sunku įsivaizduoti, kaip „vertybinis skepticizmas“ gali išvengti substantyvios nuostatos, aiškinančios, kas yra moralė.

Dar problemiškesnis už substantyvios moralinės pozicijos, išvedamos iš „visuotinumo šerdies“, nuostatą yra Habermaso siekimas išskirti šiuolaikinio kapitalizmo patologijas bei nestabilumus. Todėl kultūros nuskurdinimas, sukeltas perdėto techninio, tikslingo racionalizmo, sistemos lygmeniu yra patologinės socialinės formos pavyzdys. Apskritai, anot Habermaso, patologinės situacijos atsiranda, kai visuomenėje atsiranda nestabilumas – i.e., fundamentalus pažeidimas. Modernizmas, ir kaip sociokultūra, ir kaip ekonomika, rizikuoja degeneruoti į visiškai patologinę būklę. Turi būti įvedami pokyčiai, aptinkami pačioje modernizmo tradicijoje – pokyčiai skatinantys naudoti protą taip kaip švietimo epochoje, – jei norima išvengti rimtų pasekmių. Kadangi pokyčiai reikalingi, tai privaloma, kad gyvenamojo pasaulio norminė bazė būtų parodyta kiek galima aiškiau. Habermasas jaučiasi pats įtrauktas į šį procesą, nors kai kas stebėjosi, kaip Habermasas tokiu įmantriu savo stiliumi gali prisidėti prie aiškumo, kurio pats siekia.

Kita vertus, Habermasas analizuoja tai, ką vadina „filosofiniu modernizmo diskursu“, tirdamas, kaip įvairūs mąstytojai – prieštaraujantys modernizmo tradicijai, kaip pabrėžia Habermasas, – išreikalauja „aukštą kainą už leidimą kalbėti apie modernizmą“. Kalbant apie Adorno, Bataille, Foucault ir Derrida, ypatingą susirūpinimą Habermasui kelia jų akivaizdus atsisakymas pripažinti, kad protas turi turėti savo teises ir kad bet kokiu atveju išdėstyti radikalią proto kritiką, kas ir yra daroma, mano Habermasas, reiškia nė nežinant būti įsipareigojusiam protui. Labiausiai, tvirtina Habermasas, modernizmo kritikai „atšipino“ skirtumą tarp susvetimėjimo ir emancipacijos; jie, trumpai tariant, atsisakė pasakyti mums (mums, kuriems turi būti pasakyta!), kur slypi kelias į laisvę. Čia Habermasą labiausiai liūdina tvirtinimai – panašūs į Adorno ir Horkheimerio, – kad modernusis protas ir švietėjai dalyvavo pačiose baisiausiose politinėse represijose.

Akivaizdu, čia kalbame apie labiausiai ginčytiną dalyką. Ir daug buvo prirašyta apie tai, kaip žymiausi prancūzų mąstytojai Habermaso pažiūras neigė ar ignoravo. Tačiau, kad ir ką manytume apie vienos ar kitos debatų pusės nuopelnus, reikia išdėstyti keletą svarbiausių skirtumų tarp Habermaso bei struktūralistų ar poststruktūralistų mąstymo. Kai kurie iš tų skirtumų yra tokie:

Pirma, pastebime, kad nedaugelis gali, o Habermasas, atrodo, gali, atskirai imant,

pripažinti totalų Hegelio filosofinės sistemos poveikį ar idėją, kad modernizmas prasideda veikiau nuo Hegelio nei nuo kitų pretendentų į mantiją – šiuo atveju tokių kaip Rousseau, Descartes'o ar Kolumbo. Panašiai Marxo teiginiai apie darbą ir revoliuciją, atskirai imant, tampa kas valandą vis labiau vertinami. Kadangi atrodo, kad Habermaso mintis pasikliauja tais dviem mąstytojais, ir nors, ir tai tiesa, jis tvirtina iš esmės pakeitęs jų filosofiją, tenka stebėtis, kaip interesas visuotinumui gali būti suderinamas su palaikymu to, kas akimirksniu tampa išskirtiniu intelektiniu bagažu.

Antra, pasenęs Habermaso požiūris į modernų mokslą neleidžia pamatyti, kad – po Einsteino, Heisenbergo ir Gödelio – mokslas nebėra lengvai redukuojamas į grynai techninį interesą, pateisinamą pozityvistiniais terminais. Atsižvelgiant į jo susidomėjimą normomis ir patologija, Habermasas gautų naudos, skaitydamas tokius darbus, kaip Georges'o Canguilhemo *Apie normas ir patologiją*. Čia galime pamatyti, kaip mokslo istorija gali būti susieta su norminiu žmogaus gyvenimo matmeniu.

Trečia, nepaisant jo pastangų pateikti bendrąją lingvistinės kompetencijos ir neiškraipytos gyvenamojo pasaulio komunikacijos teoriją, jo požiūris į kalbą pagrįstas keletu prielaidų, kuriomis labai abejojama lingvistikoje bei semiotikoje. Nors keletas komentatorių nurodė, kad poetinė kalba iš Habermaso teorijos pašalinta, dar labiau stebina tai, kad, jo paties terminais, Habermasas primygtinai reikalauja suteikti kalbai instrumentinę interpretaciją, paverčiant ją komunikacijos priemone. Ir net jei jis prieštarautų, kad tai tėra nenumatytas jo teorijos rezultatas ir iš principo gali būti į ją įtrauktas, problema ta, kad Habermasas analizuoja kalbą pagal idealų hipotetinio žinutės siuntėjo bei gavėjo modelį. Pavyzdžiui, *Komunikacinės veiklos teorijoje* Habermasas kalba apie tai, „ką reiškia kalbėtojui, atliekančiam vieną iš *standartinių* kalbos aktų, nutraukti pragmatinį ryšį“[6] su kažkuo objektyviame, socialiniame ar subjektyviame „atlikėjo pasaulyje“. Habermasas dirba su idealaus kalbėtojo ir klausytojo kalbos modeliu taip, kad pora kalbėtojas–klausytojas akivaizdžiai yra pirminė kalbos atžvilgiu, nors ši pora (jei tai tik pora, ne trijulė), ko gero, atsiranda dėl pačios kalbos. Todėl kalbà kal̃ba *per* savo vartotojus tiek, kiek jie kal̃ba kalbà. Kitaip negu Julios Kristevos proceso subjekto sąvoka, idealus modelis, paremtas standartiniu kalbėjimu, yra – net jei nevisiškai realizuotas – statiškas ir potencialiai uždaras. Tačiau svarbu dirbti dėl atvirumo, kurį „procesas“ numato.

Vadinasi, net jei komunikacija tikrai griūna, aiškumas, pasak Habermaso, vis tiek yra kalbos telos. Aišku, galima pastebėti, kad visų rūšių literatūriniai kūriniai ir fikcijos taip pat yra vykstančios kalbos įkūnijimas; jie retai tėra iš tikrųjų visiškai aiškūs – *Finegano budėjimas* yra toks atvejis, – tačiau vis tiek yra kalba. Sunkiai suprantami kūriniai dažnai yra kalbos formavimosi – ar deformavimo – proceso pavyzdžiai, kaip *Finegano budėjimo* atveju.

Pagaliau vienas iš svarbiausių sunkumų suvokti tai, ką Habermasas rašo, kyla iš jo primygtinio tvirtinimo, kad gali būti santykiškai fiksuotas visuotinis subjektas, identiškas pats sau. Šio subjekto egzistavimas patvirtinamas, kai Habermasas pabrėžia, sekdamas fenomenologija, sąmonės vietą „gyvenamajame pasaulyje“, atskyrus nesąmoningą ar simptominę elgseną. Tai nėra vien filosofinis prieštaravimas: tai iškyla

kaip specifinė problema tam tikros rūšies teiginiuose. Taigi, kalbėdamas apie modernizmą, daugiausia veikiamas Hegelio, Habermasas rašo: „Modernizmas suvokia save kaip savo paties atmetimą, be jokios galimybės išsigelbėti. Tai paaiškina jo savimonės jautrumą, pastangų, nenutrūkstamai nešančių mūsų laiko link, kad pats save sukaustytų, dinamizmą.[7] Čia modernizmo visuma taip psichologizuojama, lyg jis būtų homogeniškas, tobulai skaidrus identiškumas. Toks vertinimas nėra primygtinis tvirtinimas, kad Habermasas priima radikaliai decentruoto subjekto, kuriam jis ir oponuoja, sampratą, bet greičiau manytume, kad išgelbėti modernizmą – ar kalbą, ar mokslą, ar subjektą – nuo sudėtingų jo formų vienybės tikrai yra neįmanoma.

Pastabos

1 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action Volume 2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, vert. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1987, p. 333. VI d., 2 sk., p. 153–197; yra bendras sistemos nuo gyvenamojo pasaulio atskyrimo sampratos aptarimas.

2 Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, vert. Frederick Lawrence, Cambridge, Polity Press kartu su Basil Blackwell, 1987, p. 4. Paskaitos, skaitytos Paryžiuje, Frankfurte, Niujorke ir Bostone 1983–1984 m.

3 Habermas, *The Theory of Communicative Action Volume 2*, p. 333.

4 ibid., p. 120. Išskirta Habermaso.

5 Jürgen Habermas. *Moral Consciousness and Communicative Action*, vert. Christian Lenhardt ir Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, Polity Press kartu su Basil Blackwell, 1990, p. 211.

6 Habermas, *The Theory of Communicative Action Volume 2*, p. 120. Kursyvas pridėtas.

7 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, p. 7.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Adorno, Benjamin, Canguilhem, Touraine

Svarbiausi Habermaso darbai

The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society (1962), vert. Thomas Burger padedant Frederick Lawrence, Cambridge, Polity Press, 1989

Theory and Practice (1963), vert. John Viertel, Boston, Beacon Press, 1973

Knowledge and Human Interests (1968), vert. Jeremy J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1971

Toward a Rational Society: Student Protest, Science and Politics (1968–1969), vert. Jeremy J. Shapiro, Boston, Beacon Press, 1970

On the Logic of the Social Sciences (1970), vert. Shierry W. Nicholsen ir Jerry Stark, Cambridge, Mass., MIT Press, 1988

Legitimation Crisis (1973), vert. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1975

Communication and the Evolution of Society (1976), vert. Thomas McCarthy, London, Heinemann, 1979

The Theory of Communicative Action. Volume 1. Reason and Rationalization on Society (1981), vert. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984

The Theory of Communicative Action. Volume 2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason (1981), vert. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1987

The Philosophical Discourse of Modernity (1985), vert. Frederick Lawrence, Cambridge, Polity Press, 1987

Papildomi šaltiniai

Bernstein, Richard J. (red.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1985

Braaten, Jane, *Habermas's Critical Theory of Society*, Albany, State University of New York Press, 1991

Ingram, David, *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven, Yale University Press, 1987

McCarthy, Thomas, *Critical Theory of Jürgen Habermas* (1978), Cambridge, Polity, 1984

Roderick, Rick, *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, Basingstoke, Macmillan; New York, St Martins Press, 1986

Thompson, John B. ir Held, David (red.), *Habermas: Critical Debates*, London, Macmillan, 1982

White, Stephen R., *The Recent Work of Jürgen Habermas: Reason, Justice and Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988

ERNESTO LACLAU

Kartu su Alainu Touraine'u, Ernesto Laclau – ypač savo knygoje *Hegemonija ir socialistų strategija: radikaliosios demokratinės politikos link* (1985)[1], parašytoje kartu su Chantalu Mouffe – yra politinės bei socialinės teorijos, siekiančios atgaivinti politinį veiksmą, lyderis. Naudodamasis atsitiktinumo, antagonizmo bei hegemonijos sąvokomis, Laclau tvirtina, kad jokia socialinė struktūra nėra visiškai uždara; veikiau dislokacija yra jos esminis požymis, kuris suteikia galimybę socialinei transformacijai. Laclau, kaip ir Touraine'as, siūlo optimistinį ir viltingą požiūrį į politiką kaip tik tada, kai atrodo, kad postmodernusis nusivylimas daugelį paliko skęsti bejėgiškume. Nors Laclau sutinka, kad niekas neišvengia socialinių santykių struktūros poveikio – išties tokiu mastu, kiek esame nuo jų priklausomi, – tačiau tuo pat metu joks identiškumas nėra visiškai priklausomas; egzistuoja autonomijos erdvė, kuri pasireiškia per dislokaciją. Identiškumą socialiniame gyvenime formuoja politiškai potenciali veikla, kuri atskleidžia ir todėl susieja įvairius socialinius antagonizmus. Šią veiklą Laclau vadina „hegemonija". Socialiniu lygmeniu, galėtume sakyti, hegemonija yra laikinas socialinės struktūros identiškumas.

Ernesto Laclau gimė Argentinoje. Išsilavimą gavo Buenos Aires bei Oksfordo universitetuose. Nuo 1973 m. dėstė Valdymo katedroje Esekso universitete. 1971 m. pagarsėjo marksistiniuose sluoksniuose, kai paskelbė triuškinančią Gunderio Franko darbo kritiką savo straipsnyje, pavadintame „Feodalizmas ir kapitalizmas Lotynų Amerikoje"[2]. Šiame straipsnyje Laclau demonstruoja esamų teorijų (ypač Franko), kurios redukuoja kapitalizmą (devyniolikto amžiaus) į rinkos sąvoką, analitinį nepakankamumą. Laclau pabrėžia, kad tokia sąvoka ypač netinkama, kai siekiama suprasti Lotynų Amerikos visuomenių, tokių kapitalistinių visuomenių, kur kultūra ir ideologija tiek pat svarbios, kaip ir rinka, specifiką.

Savo reikšmingiausią veikalą, parašytą kartu su Chantalu Mouffe, Laclau pradeda nuo kritinės marksizmo palikimo analizės, daugiausia dėmesio skirdamas darbininkų klasės, arba proletariato, kaip ji vadinama marksizme, identiteto ir epistemologinio statuso analizei. Marksizme socialiniai, ekonominiai ar pagaliau kultūriniai klausimai buvo aiškinami siekiant suprasti, kaip proletariatas, engiamoji klasė kapitalizme, galėtų įsisąmoninti, kad yra engiama, ir šitaip sukelti perėjimą iš kapitalizmo į socializmą. Daugelis mąstytojų, tokių kaip Karlas Kautskis, aiškino, kad marksizmas yra teorija istorinio socializmo neišvengiamumo, sukeliamo istorijos dėsnių, kuriuos atrado ir suformulavo marksizmo „mokslas". Pagal šį dogmatinį požiūrį, visuomenės ekonominė bazė – ar infrastruktūra – lemia proletariato vaidmenį istorijoje, nesvarbu, ar jis tai suvokia, ar ne. Kaip ikikapitalistinės ekonominės formacijos neišvengiamai skynė kelią kapitalizmui, taip kapitalizmas neišvengiamai nuties kelią socializmui – netolygus vystymasis ar nacionalinė specifika tam nepasipriešins.

Žinoma, toks mąstymas, būdingas Antrojo internacionalo marksizmui, buvo niekinamas bei kritikuojamas. Įvairios reformistinio marksizmo srovės (būdingos britų leiboristų partijai), revizionistinis marksizmas (būdingas Bernsteinui) ar revoliucinis sindikalizmas (būdingas Soreliui) siekė

realizuojant socialinius pokyčius didesnį svorį suteikti ideologiniams arba antstatiniams veiksniams. Vėliau, trečiame dešimtmetyje, Gramsci peržiūrės „bazės–superstruktūros" ryšius ir priskirs intelektualams deterministinį vaidmenį keisti istoriją. Laclau to nepaisydamas parodo, kad klasikinis marksizmas yra deterministinis bei esencialistinis. Ir ne tik dėl to, kad ekonomikai suteikiama ypatinga padėtis – „svarbiausioje instancijoje", kaip padarė Althusseris, – bet ir dėl to, kad darbininkų klasė kapitalizmo sąlygomis vertinama kaip pokyčių šaltinis. Marksizmas, tiek ekonominis, tiek kultūrinis, yra esencializmas, nes „socializmo intelektualai *mato* darbininkų klasėje jos objektyvią lemtį", šitaip suteikdami jai ontologinį statusą.

Nutarus, kad klasikinis marksizmas yra deterministinis bei esencialistinis, reikia naujų teorinių modelių, kuriais būtų galima paaiškinti potencialius išvaduojamuosius santykiško nepastovumo ar „nestabilumo", kuris turi „tapti kiekvieno socialinio identiteto sąlyga", aspektus. Bet kuri produktyvi teorija turėtų dabar remtis tokia prielaida, kad sąsajos tarp socializmo ir konkretaus socialinio agento (kaip darbininkų klasė) nėra būtinos, kad nėra privilegijuotų padėčių (tokių kaip marginalumas), iš kurių progresyvi politika galėtų atsirasti, ir kad viskas priklauso nuo to, kokiomis formomis suvokiami santykiai tarp skirtingų subjektų. Visuomenė nebeturi būti suprantama kaip neišvengiamų dėsnių visuma.

Nors deterministiniai Althusserio požiūrio į ekonomiką, kaip determinuotą „svarbiausioje instancijoje", aspektai atmesti, tačiau viršdeterminuotumo konceptas, kurį Althusseris pasiskolino iš Freudo, – ne. Viršdeterminuotumas suteiks identiteto sąvokai simboliškumo formą; identitetas dabar suvokiamas kaip kylantis iš daugelio šaltinių, ir tai jam teikia nepastovumo. Viršdeterminuotumas ir simboliškumas numato, kad subjektas sudarytas iš daugelio diskursų. Nors Laclau ir Mouffe tai reiškia, kad socialinių santykių sukurta egzistencija negali neturėti simboliškumo ar diskurso statuso, tačiau realybė negali būti redukuota į diskursą. Diskursinės ir nediskursinės praktikos socialinių santykių plotmėje nesiskiria. Nesvarbu, ar bus sutarta dėl šio epistemologinio požiūrio, *Hegemonijos ir socialistinės strategijos* autorių tikslas peržengti esencialistinio bei homogenizuojančio požiūrio į politiką ar visuomenę ribas. Būtent esencializmas, sako jie, vedė prie nacizmo bei komunizmo fundamentalistinių ir totalitarinių režimų.

Tiksliau vis dėlto labai svarbu žinoti, kaip identitetas atsiranda naujų Laclau ir Mouffe nuostatų škicuose. Kas iš tiesų yra subjektas ar identitetas? Trumpas atsakymas toks: kol identitetas nėra stabilus, kitaip sakant, kol nėra redukuotas į savyje užsisklendusį autonominį individą, jis nėra jokios socialinės struktūros atitikmuo. Iš tikro identitetas nėra nei stabilus, nei visiškai nepastovus. Jis veikiau yra prieštaringų įtampų tarp būtinumo (socialinės struktūros) ir atsitiktinumo (individo autonomijos) produktas. Ryšys tarp identitetų yra socialinių antagonizmų pagrindas. Nėra giluminių priežasčių socialiniams antagonizmams – tokia svarbiausia *Hegemonijos ir socialistinės strategijos* tezė. Tačiau antagonizmai neišvengiami kaip tik todėl, kad identitetai (taip pat ir socialinių struktūrų) niekada negali būti visiškai stabilūs. Hegemonija yra laikinas identitetų pastovumas kitų identitetų atžvilgiu socialinių antagonizmų kontekstu.

Vėlesnėje savo knygoje Laclau šį požiūrį plėtoja sakydamas, kad totaliai save determinuojantis identitetas būtų totalios autonomijos atitikmuo[4]. Jeigu šitaip būtų, nebekiltų individo autonomijos klausimas. Vien tai, kad identitetas iš dalies apibrėžtas, iš dalies nepastovus, suteikia jam nuolatinės politikos pobūdį. Kita vertus, jei kalbama tik apie tai, ką determinuoja socialinės struktūros, tai kalbama tik apie struktūrą, – kaip klasikinis marksizmas ir buvo linkęs manyti. Identitetas atsiranda santykių sistemoje – jis, remiantis Saussure'u, santykiškas, – tačiau jo negalima redukuoti į šiuos santykius. Identitetas santykiškas ir autonomiškas vienu metu. Iš tiesų jis yra iš jų atsirandančios dislokacijos pasekmė.

Toks identiteto teoretizavimas Laclau mąstyme yra pavyzdinis. Kartą suprastas jis gali nušviesti mintis apie daugelį dalykų. Taigi socialinė struktūra niekada nėra užbaigta; ji niekada nėra visiškai identiška sau ir visada yra dislokacijos dalykas. Jei būtų totaliai homogeniška ir identiška sau, ji būtų uždara sistema, kurioje struktūros elementai (e.g. individai) būtų identiški pačiai struktūrai. Panašiai ir hegemonija yra ir neišvengiami, ir atsitiktiniai ryšiai tarp identitetų. Hegemonija – kaip ir demokratija – yra pavyzdys kintamo signifikanto, kurio reikšmė ir kontekstuali, ir kartu nepriklausoma nuo konkretaus konteksto. Socialinė struktūra yra ir „neišsprendžiama", ir determinuota. Iš esmės būtent neišsprendžiamoji socialinės struktūros prigimtis sukelia antagonizmus – svarbiausią Laclau politikos elementą. Antagonizmai yra politikos pagrindas, o politika laiko socialinę struktūrą atvirą. Kiekvienas politinis aktas (atsitiktinumo pavyzdys) įvyksta tik dėl „sedimentinių" praktikų. Sedimentinės praktikos – tai tie būtinieji elementai, be kurių socialinis gyvenimas virstų grynuoju atsitiktinumu, tai yra nedeterminuotumu. Politika keičia socialines praktikas, bet norint, kad būtų kokia nors politika, reikia santykiškai nekintamų sedimentinių praktikų – paveldėtų iš istorijos ar tradicijos. Antagonizmai tampa iščentravimo praktika; bet iščentravimas galimas tik formuojančių centrų dėka, nes struktūra niekada neturi pusiausvyros. Centrai susiformuoja dėl antagonizmų bei struktūros dislokacijos. Galų gale reprezentacija negali būti visiškai skaidri, nes tuomet išnyktų pačios reprezentacijos ryšiai. Kitais žodžiais, kad reprezentacija pasiektų tikslą ir taptų požiūriu, ji turi būti šiek tiek neįžvelgiama.

Dažnai pastebima, kad už tokį mąstymo stilių tenka dėkoti antimetafizinei bei antiesencialistinei Derrida filosofijos krypčiai. Stengdamasis praleisti mintį, kuri neretai įvilioja į vieną ar kitą (kartais sterilios) opozicijos, atsirandančias dėl griežtos priklausomybės nuo priešybių dėsningumo, pusę, Derrida veržiasi „negrynumo" link. Jis kviečia laikytis logikos, pagrįstos ir vienu, *ir* kitu. Toks požiūris, beje, įgijo „apolitiškumo" reputaciją. Turint tai galvoje, Laclau mintis labiausiai stebina tuo, kad jis remiasi Derrida įžvalgomis, kad politika galų gale gali pareikšti savo teises. Iš tiesų Laclau aiškina, kad bet kokia determinizmo ar esencializmo forma tolygi politikos mirčiai.

Taigi Laclau ambicijos yra parodyti, kaip svarbiausi šiuolaikinės politikos klausimai ir sąjūdžiai – tokie kaip feminizmo, ekologijos, multikultūralizmo ir antikarinis – turi būti vertinami kaip autonomiški ir atsitiktiniai. Jų negalima laikyti neišvengiama klasių kovos raiška ar ekonominiu dalyku.

Dar neįtikinamiau jie atrodytų kaip pakitusi raiška darbininkų klasės, kurios kitas vardas „būtinumas" ir kurios istorinė lemtis būtų pasisavinti galią visos visuomenės interesų vardan ir vesti į socializmo epochą. Veikiau, primena Laclau, dabartinis laikotarpis yra toks laikotarpis, kai politika (kurios kiti vardai yra „galia" ir „atsitiktinumas"), kaip autonominė veikla, ateina užimti savo teisėtos vietos žmonių reikaluose, todėl determinizmo epocha pagaliau, atrodo, artėja prie pabaigos. Šitaip Laclau geba pasakyti, kad „socialinis identitetas yra galios aktas, o pats identitetas *yra galia*"[5].

Pagrindinė identiteto sugretinimo su galia prasmė ta, kad hipotetiškai autonominis aš, būdingas amerikietiškos tradicijos individualizmui, ima kelti abejonių. Nes, kaip matėme, prielaida, kad individas yra pirminis visuomenės atžvilgiu ir todėl yra tam tikra autonominė bei atskirta monada, taip pat neįtikinama, kaip ir mintis, kad tik socialinė struktūra determinuoja individų individualumą. Pliuralizmas, paremtas individo autonomijos sąvoka, tampa tik simetriškai išverstu elitizmu; taigi pliuralizmas ir elitizmas tėra dvi tos pačios deterministinės monetos pusės; abu kiekvienas savaip pribaigia politiką. Mitai su savo metafizinėmis jungtimis (tokiomis kaip marksizmo mitas apie ekonominių sąlygų sukurtą proletariatą ir atskirto individo mitas amerikietiškame individualizme) veikė socialinį ir politinį gyvenimą iki pat šių dienų, Laclau nori užbaigti su mitu. Nes mitas ir atsitiktinumas – mitas ir politika – atrodo, yra priešingybės todėl, kad mitas siekia atsikratyti politikos.

Atsižvelgdami į šią paskutinę mintį, turime vis dėlto pastebėti, kad kiekvienas, rimtai skaitydamas Laclau darbus, turės pripažinti nuolatines nuorodas (netgi naujausiuose darbuose) į marksizmo tradiciją – tokias aiškias, kad pats Laclau atrodo susijęs su marksizmu. Atrodo, kad Marxo tekstai ir Trockio netolygaus vystymosi teorija tebėra svarbūs paties Laclau teorijoms. Taigi skaitytojas tikrai galėtų paklausti, koks iš tiesų Laclau santykis su marksizmu. Ar tikrai jo pozicija „postmarksistinė", kaip jis pats tvirtina? Jei visų formų marksizmas laikomas dogmatiniu bei esencialistiniu, tai kam juo remtis? Beje, atrodo, kad Laclau neteoretizavo galimų savo sąsajų su Marxu, remiantis jo paties įžvalgomis. Bet jei dabar galime pripažinti, kad nėra vidinės sąsajos tarp socialinės bei politinės praktikos sąlygų ir formų ir, be to, kad visi identitetai atsiranda dėl dislokacijos, antagonizmo ir – tam tikra prasme – atsitiktinumo, ar tai nėra tvirtinimas, kad marksistinis dogmatizmas buvo klaidingas? Nes dabartis leidžia mums iš esmės įvertinti praeitį ir negalime tvirtinti, kad mūsų praeities pažinimas nepriklauso nuo šio vertinimo. Kad ir kiek istoricistinis požiūris tvirtintų suprantąs praeitį istoriškai, tai vis tiek neatitiktų bendrosios Laclau projekto krypties, leidžiančios jam pripažinti istoricizmą. Taigi negalime tiesiog pasakyti, kad „savo laiku" dogmatinis marksizmas buvo tinkamas, nes tai reikštų, kad marksizmo vertinimas gali būti nuo dabarties nepriklausomas. Ką tikrai Laclau „hegemonijos" ir „dislokacijos" sąvokos leidžia mums padaryti, tai kitaip vertinti marksizmą; ir šis vertinimas yra neigiamas. Hegemonija reiškia, kad turime nukirsti visas politines sąsajas su dogmatiniu marksizmu. Tačiau neatrodo, kad Laclau pats norėtų vykdyti savo sumanymus šioje srityje.

Be abejo, su tuo susijęs klausimas apie

Laclau teorijos statusą. Kiekgi Laclau įžvalgos susijusios su dabartimi, kurią jis aprašo bei teoretizuoja, – tai yra su esamais antagonizmais ir judėjimu hegemonijos link? Visiškai galimas dalykas, kad Laclau atsakytų – remdamasis Derrida logika, kurią ir pats priėmė, – kad jo teorija „dalyvauja nepriklausydama" tai terpei, kurią stengiasi išaiškinti. Kitais žodžiais, jei atsisakysime arba/arba nulinės/suminės logikos, iki šiol taip įprastos, tai pamatysime, kad hegemonijos teorija pati yra kauliukas hegemonizacijos lošime ir todėl jai reikia būti ne mažiau griežta. Štai kodėl hegemonija taip pat apibūdina „neišsprendžiamumo" logiką, kurią pirmą kartą į dienos šviesą iškėlė Gödelis bei modernusis mokslas.

Pastabos

1 Ernesto Laclau ir Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London and New York, Verso, 1985 (3 leid. 1989).
2 Ernesto Laclau, „Feudalism and capitalism in Latin America", *New Left Review*, 67 (1971), leidinyje *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism* (1977), London, Verso, 2 pakartotinis leid., 1982, p. 15–50.
3 Laclau ir Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 85.
4 Ernesto Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London and New York, Verso, 1990, p. 37.
5 ibid., p. 31. Išskirta Laclau.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Althusser, Derrida, Foucault, Touraine

Svarbiausi Laclau darbai

New Reflections on the Revolution of Our Time, London and New York, Verso, 1990

Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics (su Chantal Mouffe), London and New York, Verso, 1985 (3 pakartotinis leid. 1989)

Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism, London, Verso, 1977 (2 pakartotinis leid. 1982)

Papildomi šaltiniai

Geras, Norman, „Post-Marxism?", *New Left Review*, 163 (1985 gegužė/birželis)

Rustin, Michael, „Absolute voluntarism: A critique of a post-Marxist concept of hegemony", *New German Critique*, 43 (1988 žiema), p. 146–173

ALAIN TOURAINE

Alainas Touraine'as – sociologas, kurį giliai paveikė 1968 m. gegužės mėnesio Paryžiaus įvykiai. Touraine'as, būdamas Nanterre universiteto dėstytoju, matė, kad studentų politiniai veiksmai 1968 m. liovėsi būti neaktyvūs: jie jau nebeatitiko esamų politinių formų ir galios santykių reikalavimų. Jie tapo elgsenos forma, išsiskiriančia transformaciniu pobūdžiu: socialinės struktūros pagrindai pakliuvo į pokyčių procesą, kurį Touraine'as pavadino „socialiniu judėjimu". Nors Touraine'as parašė daug studijų apie darbininkus bei studentus, taip pat laiku pasirodžiusią studiją apie Amerikos akademinę sistemą, be to, knygų bei straipsnių apie Lotynų Ameriką, vis dėlto socialinių judėjimų konceptualizacija bei tyrinėjimai, be abejo, yra vienas ir pats svarbiausias Touraine'o politinio gyvenimo sociologijos bruožas. Taigi svarbiausias socialinio judėjimo elementas yra veiksmas: veiksmas prieš socialinę sistemą. Touraine'as turi ambicijų, ypač vėlesniuose darbuose, parodyti, kad toks veiksmo akcentavimas nebūtinai veda voliuntarizmo ar individualizmo link. Nei voliuntarizmas, nei individualizmas nepateikia įžvalgos apie veiksmo *subjektą*.

Alainas Touraine'as gimė 1929 m. Jo tėvas buvo gydytojas, kilęs iš senos medicinos praktikų dinastijos. Nors stodamas į Ecole Normale Supérieure, kur išlaikė savo *agrégation,* Touraine'as ir numatė akademinę karjerą, po karo jis nutarė nutraukti šeimos tradiciją ir nuėjo dirbti į anglies šachtą Prancūzijos šiaurėje. Ši patirtis paskatino susidomėjimą sociologija, ir 1950 m. Touraine'as Centre National de la Recherche Scientifique (Prancūzų nacionalinių tyrimų organizacijoje) prisidėjo prie sociologo Georges'o Friedmanno. Pirmas svarbus Touraine'o tyrimų straipsnis buvo apie darbą Renault automobilių gamykloje Paryžiuje, paskelbtas 1955 m. Kitas reikšmingas darbas *Sociologie de l'action* pasirodė dešimtmečiu vėliau. 1952 m. Touraine'as paliko Prancūziją ir išvyko į Ameriką, kur dirbo su Talcottu Parsonsu bei Paulu Lazarsfeldu. Be to, jis dėstė įvairiuose Amerikos universitetuose, taip pat ir UCLA. Štai kodėl jis yra vienas iš nedaugelio prancūzų sociologų, pažįstančių amerikiečių sociologiją iš vidaus. Touraine'o socialinio veiksmo teorija yra Parsonso socialinės sistemos teorijos kritika. Nuo 1960 m. Touraine'as dėstė Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Touraine'o 1968 m. gegužės patirtis sutvirtino jo požiūrį, kad griežtai suvokiama teorija apie visuomenę, kaip organišką funkcionalią visumą, kurios esminis skiriamasis bruožas yra atsigaminimas, neatitinka tikrovės. Nes ji nei aiškina, kaip visuomenės keičiasi, nei skiria deramą reikšmę įvairioms socialinio veiksmo formoms. Nors ir prieštaraudamas ankstyvajam Foucault ir dogmatinėms struktūralizmo atmainoms, Touraine'as naujausiuose modernizmo tyrimuose[1] pripažino vėlesniųjų Foucault darbų apie kalėjimo bei seksualumo istoriją reikšmę, nes juose, tiriant socialinį gyvenimą, įvedamas subjektas.

Touraine'as, kad ir pabrėždamas socialinio veiksmo svarbą, niekada neužmiršta struktūros bei „istoriškumo" įtakos atlikėjams. Visuomenė iš tiesų nėra tik atskirų veiksmų ar įvykių, iš kurių ji susideda, rezultatas. Veikiau veiksmas, kad *produkuotų* naujus socialinės struktūros elementus (per kuriuos visuomenė reprodukuojasi), turi veikti per ir prieš esamas institucijas bei santykiškai pastovias kultūrines formas. Kita vertus, sunku būtų pervertinti reikšmę, kurią Touraine'as skiria veiksmui visuomenės sąrangoje. Tik prisiminkime, norėdami tuo įsitikinti, nuomonę, išsakytą netrukus po 1968 m. *Visuomenės saviprodukcijoje,* kur Touraine'as sako, kad visuomenė yra ne kas kita, tik socialinis veiksmas, nes „socialinė tvarka neturi jokių metasocialinių savo egzistavimo garantijų"[2]. Aštuntojo dešimtmečio pradžioje Touraine'as vis dar vartoja terminą „visuomenė", ir sociologija vis dar tebėra visuomenės tyrinėjimas, kaip ir Durkheimui, tačiau visuomenė dabar jau vertinama kaip sistema, galinti pati transformuotis. Durkheimui, priešingai – visuomenė buvo organiška sistema, kurios natūrali būklė yra pusiausvyra. Vėliau, ypač devintame dešimtmetyje, Touraine'as klausia, ar sociologija, pripažindama veiksmo bei transformacijos sąvokas, vis tiek gali būti visuomenės tyrinėjimas. Jis atsako, kad negali ir kad dabar sociologija privalo tapti pokyčių tyrinėjimu, atsižvelgiant į tokius gamtos mokslų pasiekimus, kaip atvirųjų sistemų teorija. Dar naudingiau sociologijai, kad Touraine'as įrodinėja, jog klasė, kaip esamų sąlygų pavyzdys, privalo užleisti vietą pripažinimui, kad veiksmas, o

ne esamos sąlygos atskleidžia dominavimo bei subordinacijos santykius ir kad dėl to „klasė“, kaip aiškinamoji kategorija, privalo užleisti vietą „socialiniam judėjimui“[3]. Tačiau šis pokyčių akcentavimas neturėtų skatinti požiūrio, kad stuktūrinių problemų nebėra; nes veiksmas savo realią reikšmę įgauna tik struktūros atžvilgiu. Kaipgi tiksliau Touraine'as apibrėžia „socialinių judėjimų“ prigimtį?

Pirmiausia savo analizėje[4] jis išskiria tris socialinio konflikto formas: (1) gynybinė kolektyvinė elgsena, kuriai gali prireikti specifinių reformų; (2) socialinė kova, siekiant pakeisti sprendimus ar netgi sprendimų sistemas; ir (3) socialiniai judėjimai. Fabriko darbo užmokesčio minimumo pavyzdyje, kurį Touraine'as pateikia toms trims formoms pailiustruoti, kolektyvinis veiksmas pasireikštų reikalavimu, kad atlyginimų skirtumai vienodos kvalifikacijos žmonėms būtų panaikinti. Tai specifinė reforma, susijusi su jau egzistuojančia struktūra. Socialinė kova kiltų, jei darbininkai pareikalautų turėti didesnę įtaką sprendimų priėmimui. Pagaliau pastanga transformuoti socialinius galios santykius fabrike ir, vadinasi, apskritai visuomenėje reikštų socialinio judėjimo atsiradimą.

Apskritai socialinis judėjimas greičiau yra aktyvi nei neaktyvi jėga, priešingai nei kolektyvinė elgsena, kuri visada neaktyvi. Socialiniai judėjimai apskritai yra kova už „istoriškumo“ kontrolę. Istoriškumas reiškia bendrąsias socialinio gyvenimo kultūros formas ir struktūras. Terminas „visuomenė“ reiškia socialinę integraciją, o „socialinis judėjimas“ reiškia konfliktinį veiksmą, priešišką esamai socialinės integracijos formai. Šis iššūkis esamai socialinei integracijai toli gražu nėra tas pats, kas visuomenės krizė ar socialinės struktūros griuvimas. Todėl socialinių veiksmų sukelti pokyčiai neturi būti suvokiami, kalbant Parsonso terminais, kaip patologiniai ar „disfunkcionalūs“. Taigi socialinių judėjimų sociologija labai skiriasi nuo visuomenės, kaip organinės sistemos, palaipsniui evoliucionuojančios iš vienos formos į kitą, tyrinėjimų – pavyzdžiui, Vakarų visuomenės evoliucija nuo tradicinės iki modernios.

Sociologija, kuri rimtai traktuoja veiksmo, kaip socialinio gyvenimo bazės, sąvoką, dabar socialines klases greičiau suvokia kaip atlikėjus nei kaip paprastą prieštaravimu pažymėtos situacijos įkūnijimą. Priešingai nei Marxas, Touraine'as sako, kad nėra savaiminės klasės, nes nėra klasės be klasės sąmonės. „Socialinė klasė yra kategorija, kurios vardu vyksta judėjimai.“[5] Kaip socialinio judėjimo pavyzdį Touraine'as nurodo moterų judėjimą. Čia tikslas nėra vien tik reaguoti į esamą nelygybę, reikalaujant liberalesnių vertybių, bet darbas siekiant pakeisti kultūros ir visuomenės gyvenimo normas ir vertybes. Dėl moterų judėjimo efektyvumo vyrams įmanoma prisiimti kitokią poziciją namų ūkyje, o moterims turėti naujas galimybes viešajame gyvenime. Moterų judėjimas yra taip pat socialinio judėjimo pavyzdys, o pavyzdys negali būti redukuotas į jokią anksčiau egzistavusią politinę formą, tarkim, politinę partiją. Socialinis judėjimas visada peržengia partijos politiką.

Touraine'ui politinių judėjimų atsiradimas sutampa su ryškiai stratifikuotų bei hierarchinių visuomenių išnykimu. Tai nereiškia, kad tikroji lygybė buvo realizuota, bet tai tikrai reiškia, kad Vakarų industrinėse visuomenėse milžiniškai išaugo vidurinioji klasė ir kad kaip tik todėl socialiniai barjerai nuolat mažinami, nes esama socialinė formaci-

ja yra ta, kuri gali kištis į savo pačios struktūros permainas. Kartu su griežtai hierarchinių bei klasėmis pagrįstų visuomenių išnykimu išnyko tos objektyvios sąlygos, kurios determinuoja veiksmą, – tam tikra prasme, pavyzdžiui, marksistiniai santykiai tarp infrastruktūros bei superstruktūros. Kadangi dabar veiksmas determinuoja sąlygas, tai sociologas privalo pripažinti, kad neįmanoma tyrinėti socialinių judėjimų pačiam juose nedalyvaujant. Šaltas objektyvumas, kaip pasakė Touraine'as, nesugeba sukurti kontakto su socialinio judėjimo karščiu. Taigi veiksmas turi būti tiriamas iš vidaus, bet tai visai nereiškia, kad tyrinėtojas prisiima atlikėjų ideologiją. Kaip tik priešingai. Tikslas yra pasiekti „atsivertimą", kurį Touraine'as vadina „konversija". Tyrinėtojas pirmiausia pritaiko jį sau ir tada išbando su atlikėjais – tai taškas, susiejantis tyrinėtoją ir atlikėjus siekiant išaiškinti aukščiausią galimą konflikto prasmę.

Kiek vėliau (1992) Touraine'as atnaujino modernizmo tyrinėjimus. Pirmiausia tai reiškė grįžimą prie vyraujančio modernizmo, atsiradusio ankstyvaisiais naujaisiais amžiais kartu su Descartes'u ir švietimo epocha, apibrėžimo. Net šitaip manydamas, Touraine'as suvokia, kad modernizmas yra iš esmės pasaulietiškas ir atmeta visus baigtinumus. Tačiau, įsipareigodamas progresui, modernizmas neatmeta galimos istorijos pabaigos, netgi jei atrodytų, kad tokiai galimybei kelią užkirstų dominuojantis instrumentinis racionalumas. Instrumentinis racionalumas – Weberio *zweckrationnalität*, arba priemonių–tikslų racionalumas – veda priemonių pervertinimo link; priemonės (technologinės, mokslinės, loginės, etc.) tampa pačios sau tikslais. Instrumentinis racionalumas vyrauja, kol švietimo vertybės – protas, laisvė, metodas, visuotinumas ir progresas – dar tebeturi jėgos. Panašiai aš, arba individas, įsikūnijęs pilietyje, tampa politinio ir socialinio veiksmo centru ir suteikia moderniajai epochai jos išskirtinį istorinį pobūdį.

Atsiradus Frankfurto mokyklai, ankstyviesiems Foucault darbams ir vėliau „postmodernizmui", tiek instrumentinis, tiek visuotinis protas, subjektas, ideologijos, taip pat kraštutinių vertybių sąvoka patiria intensyvų spaudimą. Atrodo, kad modernizmas kelia tokią pačią depresiją, kurią jis siekia įveikti; tuo tarpu, instrumentinis protas sukelia gyvenimo banalumą, o subjektas yra ideologijos ar specifinės epistemologinės konfigūracijos, kuri dabar nueina nuo scenos, produktas.

Atsakydamas į tai, Touraine'as įrodinėja, kad kritikai nepajėgia pripažinti, jog modernizmas yra pasidalijęs pats prieš save: jis yra „savikritiškas" ir „savidestruktyvus". Nietzsche's bei Freudo raštai aiškiausi šio pasidalijimo įrodymai, tie patys raštai, kurie taip dažnai, pridėjus tai, kas randama postmodernizmo raštuose, buvo naudojami modernizmo kritikai. Toliau, ir ypač pabrėždamas Frankfurto mokyklą, kurią jis laiko nepakenčiamai elitine, Touraine'as pastebi, kad visa tai labai tinka pasmerkti technologinį racionalizmą vardan visuotinių tikslų, tačiau tokios užmačios visada slepia totalitarinės išvados riziką. Šiaip ar taip, jis tęsia:

> Mūsų visuomenių silpnumas kyla ne dėl išnykusių tikslų, kuriuos sugriovė techninių priemonių vidinė logika, bet, priešingai – dėl vystymosi racionalistinio modelio, kurį sulaužė pats modernizmas, dekompozicijos ir todėl dėl atskiro veiks-

mo logikos, nebesiremiančios racionalumu: iš malonumo, socialinio statuso, pelno ar galios siekimo.[6]

Perinterpretuodamas Freudą, Nietzsche'ę ir šiek tiek mažiau Foucault, Touraine'as randa priemonių galimam pasaulio „atkerėjimui". Nesgi visa tai, ką visi trys mąstytojai daro, yra siekis sukurti beveik neatremiamą kritiką – ne tiek subjekto, kiek „aš", socialiai pašventintos subjekto versijos. Trumpai tariant, tiek savo teorijoje, tiek ir praktikoje tie antimodernistai pripažįsta singuliarumą, kuris yra subjektas – grynasis atlikėjas, – tą vienetą, kuris negali būti redukuotas į priimtinas elgsenos ar simboliškumo formas.

Be šio veikiančio subjekto atgaivinimo, Touraine'as dar pateikia puikų argumentą prieš požiūrį, kad sociologija yra reduktyvi. Tokių figūrų, kaip Nietzsche, Simmelis ir Weberis, dėka yra kuriama antiutilitarinė sociologija. Iniciatyva, kurią jie pasiūlė, turi būti įgyvendinta. Taip pat kaip ir Foucault gyvenimo pabaigos raštuose apie subjektą, Touraine'as pastebi poslinkį nuo idėjos, kad subjektyvumas yra tam tikra priklausomybės forma, prie idėjos, kad subjektas gali pats transformuotis. Reikia „vėl išrasti" modernizmą tokių pasiūlytų įžvalgų pagrindu. Reikia surasti naują socialinės integracijos, kurios neslėgtų ankstesnių modernizmo formų neigiami aspektai, principą. Kartu su Touraine'o „naujuoju modernizmu" subjektas ir protas tampa perdavimo kanalais platesniems socialinės egzistencijos aspektams („gyvenimo", „vartojimo", „nacijos" ir „įmonės"). Užuot prisidėjęs prie unifikacijos principo, kaip buvo įprasta švietimo epochoje, subjektas yra perteikėjas, kuris „atstato suskaidytą kultūrinį lauką"[7]. Anaiptol nebūdamas užsidaręs pats savyje – nebent grynai narcisistinio aš atveju – subjektas tampa pastanga sujungti tautos, nacijos ar įmonės sąmonės norus ar poreikius. Nuo centralizuoto aš koncepcijos pereinama prie dvišalio požiūrio; štai kodėl subjektas negali būti redukuotas į jokį atskirą socialinės visumos fragmentą.

Labiausiai Touraine'as nori subjektą vėl įvesti kaip atlikėją ar kaip judėjimą ir šitaip pakeisti pagrindinius veiksmo determinantus – klasės bei duotosios situacijos sąvokas. Paleidžiant į apyvartą moralės bei asmeninių įsitikinimų dalykus, darbovietės bei partijos dominavimas politikos srityje pasikeičia. Apskritai tikslas yra vėl atgaivinti viltį – ne populistiškai atgaivinant ištakas, bet remiantis veiksmu, kuris veda naujų socialinių formų kūrimo link, taip pat socialinei integracijai būtino atgaminimo link.

Kad ir kaip vertintume Touraine'o naująjį modernizmą, turėtume pripažinti, kad tai yra galingas priešnuodis prieš a priori pesimizmą, dažnai būdingą vadinamai postmodernistinei patirčiai. Rūpestingai įvertindamas detales, skiriančias veikiantį subjektą nuo neveikiančio aš, Touraine'as sugebėjo išaiškinti veiksmo ir laisvės aspektus tokiu būdu, kuris vargu ar atrodė patikimas mažiau nei prieš dešimtmetį. Remiantis Touraine'o įžvalgomis, vis dar lieka klausimas, kaip turime suprasti perėjimą nuo normalaus aš į aktyvų subjektą. Koks tas principas, kuris suteikia pagrindą šiam judėjimui? Ar Touraine'o teorija ir suteikia pagrindus naujam mąstymui? O gal tai materialios sąlygos – tai yra, pats veiksmas?

Pastabos

1 Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 198–201.

2 Alain Touraine, *The Self-Production of Society*, vert. Derek Coltman, Chicago, University of Chicago Press, 1977, p. 2. Prancūziškas leidimas vadinasi *Production de la société*, Paris, Seuil, 1973. Žodžio *production* vertimas kaip *self-production* yra netikslus, nes vėlesniuose darbuose Touraine'as stengėsi išaiškinti, kad „self" yra ne duotųjų socialinių formų išdava, o veiksmas, susijęs su subjektu, ar vienetu, kuriam būdingas singuliarumas, nepriklausantis nuo esamų socialinių formų.

3 Alain Touraine, „Is sociology still the study of society?" vert. Johann Arnason ir David Roberts, *Thesis Eleven*, 23 (1989), p. 19.

4 Alain Touraine, „Social movements: Special area or central problem in sociological analysis?" vert. David Roberts, *Thesis Eleven*, 9 (1984 liepa), p. 5–15.

5 ibid., p. 9.

6 Touraine. *Critique de la modernité*, p. 125–126.

7 ibid., p. 256.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Bourdieu, Foucault, Habermas, Simmel

Svarbiausi Touraine darbai

L'Evolution du travail ouvrier aux usines Renault, Paris, CNRS, 1955

Sociologie de l'action, Paris, Seuil, 1965

The Post-Industrial Society. Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society (1969), vert. Leonard F. X. Mayhew, New York, Random House, 1971

The Self-Production of Society (1973), vert. Derek Coltman, Chicago, University of Chicago Press, 1977

The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements (1978), vert. Alan Duff, New York, Cambridge University Press, 1983

(*et. al.*) *Solidarity. An Analysis of a Social Movement: Poland 1980–1981* (1982), vert. David Denby, Cambridge, Cambridge University Press, 1983

(*et. al.*) *Anti-Nuclear Protest: The Opposition to Nuclear Energy in France*, vert. Peter Fawcett, Cambridge, New York, Cambridge University Press, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1983

„Social movements: Special area or central problem in sociological analysis?" vert. David Roberts, *Thesis Eleven*, 9 (1984 liepa), p. 5–15

Return of the Actor: Social Theory in Postindustrial Society, vert. Myrne Godzich, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987

„Is sociology still the study of society?" vert. Johann Arnason ir David Roberts, *Thesis Eleven*, 23 (1989), p.5–34

Critique de la modernité, Paris, Fayard, 1992

Papildomi šaltiniai

Scott, Alan, „Action, movement, and intervention: Reflections on the Sociology of Alain Touraine", *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 2, 8 (1991 vasaris), p. 30–45

MODERNIZ-
MAS

Modernizmas nukreipia į industrializaciją. Beje, į šią knygą įtraukti mąstytojai, kurie žavėjosi labai realiomis modernizmo sukeltomis permainomis ir modernizmo esmę įžvelgė sąmonės pokyčiuose. Žinoma, labiausiai modernizmas išsiskiria tuo, kad vertina ir pripažįsta sąmonę kaip savarankišką jėgą. Šitaip Baudelaire'o posakis, kad modernizmas yra „laikinumas, trumpalaikiškumas bei atsitiktinumas“, tampa suprantamas. Joyce'as – tai autorius, kuris rimtai siekė pritaikyti visa, kas iš to išeina, rašymo menui (romanui).

WALTER BENJAMIN

Walterio Benjamino darbų aiškintojai ėmė suprasti, kad „visos pastangos susieti į vienumą daugybę tokių akivaizdžiai skirtingų tekstų, kaip Benjamino, visada bus nuo pat pradžių nesėkmingos"[1]. Ne tik Benjamino raštų tematika yra nepaprastai plačios amplitudės – nuo vokiškųjų draminių tragedijų, romantizmo, istorijos, kalbos bei vertimų iki filmų, Paryžiaus, Baudelaire'o, marksizmo bei pasakojimų, – bet ir stilistiniu požiūriu jis keliavo tarp prozos, fragmentų, aforizmų bei citatų, dažnai atsidurdamas pasakojimo, literatūros kritikos, istoriografijos bei filosofijos žanruose. Judaizmo, marksizmo bei to, ką laikė progresyviais modernizmo aspektais, įvairiapusiai veikiamas Benjaminas atsidūrė ant naujos intelektualinės epochos slekščio. Ir dar jis gyveno savo gyvenimą, gyvenimą, kuriame buvo pasinėręs į privataus tyrinėtojo veiklą – tokią egzistencijos formą, kuri, kaip pasakotojas Benjaminas pats puikiai aprašė, yra ant išnykimo – ir galbūt amžiams – ribos.

Walteris Benjaminas, žydų prekiautojo meno kūriniais sūnus, gimė Berlyne 1892 m. Baigęs humanitarinę gimnaziją, jis Fribūre bei Berlyne studijavo filosofiją ir literatūrą. Mokydamasis universitete tapo žydų studentų radikalų vadovu ir, kaip ir jo draugas Gershomas Scholemas, patyrė žydų mesianistinio bei kabalistinio mąstymo įtaką[2]. Scholemo sionizmas, atmieštas anarchistinėmis politinėmis simpatijomis, turėjo didelės įtakos Benjaminui. Miunchene studijuodamas hebrajų kalbą, Benjaminas sutiko filosofą utopistą Ernstą Blochą ir su Scholemu ketino 1924 m. vykti į Palestiną, tačiau sutrukdė jo vedybos su latvių aktore bei atsidavusia komuniste Asja Lacis.

Beveik visą antrąjį dešimtmetį Benjaminas gyveno nepastovų privataus tyrinėtojo gyvenimą, daugiausia išlaikomas tėvo, su kuriuo santykiai buvo sudėtingi. Norėdamas pagerinti savo finansinę situaciją, ėmėsi darbo, siekdamas posto universitete – tais laikais tai buvo itin sunki procedūra – ir 1925 m. pateikė svarstyti savo *Habilitationsschrift* „Vokiečių draminės tragedijos ištakos". Disertaciją Frankfurto universitetas atmetė dėl neįprasto ir dažnai lyriško bei suasmeninto stiliaus. *Vokiečių draminės tragedijos ištakos* yra vienintelė Benjamino užbaigta knyga, visi kiti jo rašiniai buvo esė, straipsniai (tiek akademiniai, tiek žurnalistiniai), vertimai ir fragmentai, daugelis kurių atspausdinti tik po mirties. Tokios literatūrinės veiklos, įskaičiuojant Prousto bei Baudelaire'o vertimus, dėka Benjaminas sugebėjo uždirbti pinigų sau bei savo šeimai. Naciams atėjus 1933 m. į valdžią, Benjaminas išvyko į Paryžių, kur susipažino su Hannah Arendt. Gyveno čia iš kuklios stipendijos, paskirtos jam Socialinių tyrimų instituto. Tuo metu Paryžiuje Benjaminas prisidėjo prie siurrealistų ir mažiau prie Sociologijos kolegijos, vadovaujamos Georges'o Bataille, ir ėmėsi Arkadų projekto – milžiniškos studijos apie Baudelaire'ą bei devynioliktą amžių.[3] Karo pradžioje, dar nebaigęs Arkadų projekto, Benjaminas buvo Horkheimerio ir Adorno įkalbėtas per Ispaniją vykti į Ameriką. Tačiau kai pasiekė sieną prie Port-Bou, jam uždraudė ją pereiti ir, matyt, negalėdamas pakelti minties apie galimybę būti Gestapo pagautam, 1940 m. rugsėjo 25-osios naktį nusižudė. Kitą rytą pasieniečiai, kuriems Benjamino mirtis padarė įspūdį, leido grupei, su kuria jis keliavo, pereiti į Ispaniją. „Savižudybė, – rašė Benjaminas savo studijoje apie Baudelai-

re'ą, – yra modernizmo pasiekimas aistros srityje."

Nors visi Benjamino *oeuvre* iškelti modernizmo idėjų aspektai turėjo rezonansą, tačiau joks darbas, ypač polemikoje apie postmodernizmą, nesusilaukė tiek dėmesio, kiek jo esė „Meno darbas mechaninės reprodukcijos amžiuje"[4]. Nors tariamai esė parašyta kaip politinė meno darbo reprodukavimo analizė būtent tokiais laikais, kai filmai ir fotografijos yra prieinami masėms, iš tikrųjų Benjaminas čia pateikia įžvalgią pagrindinių meno darbo estetinės kokybės pokyčių analizę. Kūrybos autentiškumo aura išgaravo dėl galimybės reprodukuoti, jutiminis suvokimas keičiasi kartu su žmonijos egzistavimo būdu. Reprodukcijos technika meno objektus padaro daug prieinamesnius masinei publikai. Netgi daugiau, išsivysto tam tikras apverčiamumas: meno darbo reprodukavimas skatina kūrybą, kuri gali būti reprodukuojama. Kaip visada Benjamino analizėse, čia nėra vienpusiško judėjimo tarp pozicijų ar situacijų, judama tarp jų ten ir atgal.

Taigi nepaisant kūrinio pavadinimo, Benjaminas pastebi, kad moderniajame amžiuje (devyniolikto pabaiga bei dvidešimtasis amžius) reikšminga yra kažkas daugiau nei paprastas meninės kūrybos reprodukavimas kaip reikšmės suteikimas. Iš tikrųjų net pats atgaminimo procesas yra revoliucinis: pavyzdžiui, tai, kad nuotraukos negatyvas suteikia galimybę dauginti „originalą". Todėl kartu su fotografija atsiranda atvaizdas, nors Benjaminas niekada jo taip nevadina. Fotografija, kaip atvaizdas, ignoruoja paprastą skirtumą tarp originalo ir kopijos. Būtent šis Benjamino veikalo bruožas yra labiausiai svarbus tokiam teoretikui, kaip Jeanas Baudrillard'as. Ne atvaizdas, bet *technik* (vokiečių kalbos žodis, reiškiantis techniką; terminas, reiškiantis ir technologiją) labiausiai rūpi Benjaminui. Imdami fotografiją kaip pavyzdį, pastebime, kad fotografijos technika nėra atsitiktinė, bet esminė meno dalis. Taigi fotografija, kaip meno darbas, galėjo neturėti originalios klasikinės tapybos tradicija pašventintos auros, tačiau tai nėra paprastas auros neigimas. Neneigiama ir tai, kad Benjaminas taip pat giria klasikinio meno objektų reprodukavimo demokratines galimybes; tačiau jam daug didesnį susidomėjimą kelia naujos estetinės galimybės dėl *technik* atsiradimo. Apverčiamumas (poveikis meno darbo produkavimo tipui) kartu su nauja „originalumo" koncepcija yra du klausimai, iškelti Benjamino raštuose.

Atsiranda du papildomi elementai. Pirmiausia kartu su reprodukcijos galimybe meno darbas gali tapti reikšmingas dėl skirtingų kontekstų įvairovės. Šiuo požiūriu reikšmingoje esė Gregory'is Ulmeris kalba apie darbą, arba signifikantą, „naujai motyvuojamą" naujame kontekste, formuojantį pagrindus postmodernistiniam koliažui bei montažui.[5] Ulmery'io įžvalga yra tokia, kad naujos kūrybiškumo formos iškilmingai atsiranda kaip tik ten, kur, žmonių manymu, reprodukcija turėjo sukelti meno objekto degradaciją. Antrasis vertas paminėti Benjamino esė aspektas yra filmo apibūdinimas. Kai kurie ankstyvieji filmų komentatoriai mėgino palyginti juos su Egipto hieroglifais ar klasikine tapyba, o Benjamino požiūriu filmą reikia suvokti kaip naują meno *technik*, tokią kur, kitaip nei teatre (kur publika identifikuojasi su aktoriumi), žiūrovai yra toje pačioje pozicijoje kaip ir kamera. Tai lemia du dalykus. Pirma, priešingai nei tiki-

masi, žiūrovų, stebinčių filmą, vaidmuo yra ganėtinai aktyvus ir, antra, filmas geba pakeisti „mūsų suvokimo lauką". Taigi Freudas bei psichoanalizė atkreipė žmonių dėmesį į kalbos riktus bei pasąmonę apskritai – net jei tai akivaizdžiai egzistavo dar prieš Freudą, bet likdavo nepastebėta, – o kamera atkreipė žmonių dėmesį (pavyzdžiui, priartindama) į tuos aplinkos aspektus, kurie anksčiau būtų likę nepastebėti.

Kad ir kaip aiškiai Benjaminas žavėjosi modernizmu – kaip rodo Arkadų projektas ir kiti jo raštai, – jį taip pat reikia vertinti ir kaip tradicijų, kurias modernizmas aiškiai atmetė, teoretiką. Šiuo atžvilgiu, neieškant žydiškų motyvų, galima teigti, kad Benjamino darbuose jungiamoji tradicijos bei modernizmo grandis yra reprodukcijos sąvoka. Benjamino raštuose ji pasirodo skirtingais pavidalais: pasakotojo paveikslu, vertimo koncepcija, Prousto *mémoire involontaire* vertinimu, lyriniais Baudelaire'o poezijos aspektais bei kultūros paveldo sąvoka Arkadų projekte. Trumpai apžvelkime kiekvieną jų.

Vieną pirmųjų savo tekstų „Vertėjo užduotis" (1923) Benjaminas pradeda sakydamas, kad vertėjo užduotis nėra suvokta, jei į ją žvelgiama iš skaitytojų požiūrio taško. Greičiau galima tarti, kad „jokia poema nėra skirta skaitytojui, joks paveikslas – žiūrovui, jokia simfonija – klausytojui".[6] Tiesiog yra tekstas, kuris turi būti dėmesio centre. Šiuo aspektu į „originalo" ir vertimo skirtumus turi būti atsižvelgta. Ir tada Benjaminas daro gana keistą ėjimą. Jis sako, kad „originalas" neturėtų būti suprantamas kaip iš esmės hermetiškai izoliuotas nuo vėlesnių vertimų dėl kokybės grynumo. Jei būtų taip, tai joks tekstas (netgi jei vertimas yra interpretacija) neatspindėtų tikrojo produkavimo laiko. Taigi tekstas, ar meno objektas, turi „gyvenimą po gyvenimo", kuris stumia jį į istoriją per tradiciją – mes greičiau sakytume, per vertimą. Konkretus atvejis, kurį Benjaminas nagrinėja, yra klausimas, kaip prancūziška originali Baudelaire'o poezija gali būti patikimai išversta į vokiečių kalbą. Ne pažodžiui, bet „lengvai prisiliečiant prie originalo" – toks būtų atsakymas. Pažodinis vertimas „sugriauna reikšminės *reprodukcijos* teoriją ir yra tiesioginė grėsmė aiškumui"[7]. „Reikšminė reprodukcija" – tai poetinių darbo elementų vertimas ir tai yra tai, kas reikalauja vertimo. Reprodukcija yra darbo dalis. Tai iškiliausias Benjamino argumentas. Norėdamas tai paaiškinti jis sako, kad kaip sudaužyto indo šukės, nors ir išbyrėjusios, vis tiek dar sudaro tą patį indą, taip ir skirtingi, nepažodiniai vertimo fragmentai gali atkurti originalo visumą. Reikšminio (ne pažodinės reikšmės) reprodukavimo principas yra pačiame žodyje. „Pradžioje buvo žodis" – Benjaminas vėl kartoja Naująjį Testamentą. Vertimo principas – reprodukcijos principas – yra originalus, taigi ne reprodukcijos objektas.

Darbe „Pasakotojas" (1936) dėmesio centre yra panaši struktūra. Tai, kas leidžia istoriją, pasakotą pasakotojo, reprodukuoti, nėra to, kas yra pasakojama, turinys – ne informacija, kaip Benjaminas sako, – nes ji neišgyventų ilgiau nei pradinio savo pasakojimo momento. Veikiau tai istorija iš atminties, kuri yra svarbi. Istorija yra tai, kas leidžia turiniui išlikti atmintyje. Istorija ir atmintis atitinkamai yra naujienos bei užmiršimas. Istorija yra perteikimo elementas – Benjamino vadintas tradicija, – o perteikimas iš esmės yra gyvenimo istorija po mirties. Istorija iš tikrųjų yra žmonių „gy-

venimas po gyvenimo“, kaip vertimas yra poemos gyvenimas po gyvenimo. Istorija, kurios prielaida visada yra bendruomenė, paverčia klausytoją istorijos pasakotoju: „Nepaveiktam klausytojui svarbiausia užsitikrinti galimybę reprodukuoti istoriją“[8]. Matome, kad, lygiai kaip reprodukavimo principas, istorija taip pat turi grįžtamąjį principą, kai klausytojas tampa istorijos pasakotoju.

Vėlgi Baudelaire'o lyrinei poezijai, kaip ir Prousto *mémoire involontaire*, pritaikomas skirtumas tarp „prisiminimo“ ir „atminties“. Prisiminimas atsiranda iš atminties, kuri, beje, nebuvo sąmoninga, patirties. Panašiai kaip ir Freudo pasąmonė, prisiminimai sąlygoja patirtį (Prousto *madeleine*), bet patys nėra patirtis. Tas pats būdinga ir Baudelaire'o poezijos lyriškumui: kaip trauminis šokas, lyrizmas tampa poezijos perteikimo, kaip tam tikro antišoko, principu, ir taip pat kaip *mémoire involontaire* neša gyvenimą į priekį, nepaisydamas, kad įvykiai, apie kuriuos kalbama, galėjo būti sąmonės užmiršti. Subjektas galėjo užmiršti lyrizmo ar atminties pagrindus, tačiau pastarieji neužmiršo subjekto. Vėlgi patirties reprodukavimo akte atsiranda grįžtamumas.

Kalbant apie Arkadų projektą, situacija yra kur kas sudėtingesnė. Tik dabar tyrinėtojai palengva randa kelią į jo labirintų struktūrą, tą struktūrą, kurią, kaip tvirtino Adorno, tik pats Benjaminas galėtų aiškiai atskleisti. Paprasčiausiai pasižymėkime du svarbius šio projekto aspektus: pirmąjį Benjaminas grindė architektūros revoliucija, kuri įvyko dėl geležies bei stiklo naudojimo. Čia, ir komentatoriai ypač atkreipė į tai dėmesį, Benjaminas buvo sužavėtas naujais interjero ir eksterjero santykiais, kurie tapo galimi dėl stiklo naudojimo: gatvė gali atsidurti viduje, o šis vidus tampa atvertas išorei. Skirtumas tarp privataus bei viešojo dėl to tampa problemiškas.

Antra, nors Benjaminas buvo įsitraukęs į istorijos filosofijos ir/ar socialinės bei kultūros istorijos rašymą, kaip teigė Buck-Morss ir McCole, kyla klausimas, kokiais mechanizmais, Benjamino nuomone, modernizmas – kaip efemeriškumo įsikūnijimas, kalbant Baudelaire'o terminais – galėtų save reprodukuoti. Trumpai tariant, kaip gali teoretikas ar tradicinis rašytojas suprasti modernizmą, kuris kapitalizme nuolat kinta? Atrodo, nuomonės sutaptų ties tuo, kad Benjaminas apskritai siekė sutaikyti tam tikrą marksizmo versiją su žydų teologijos versija, tą marksizmo elementą, kuris pateikia kapitalizmo realybės klinikinę analizę, ir žydų teologiją, pateikiančią paaiškinimą, kaip tradicija yra įsikūnijusi į šią dažniausiai kultūros neįkūnytą formaciją. Svarbiausia, be abejonės, yra suprasti, kad istorija, anot Benjamino, yra įsikūnijusi modernizme, o ne atsiskyrusi nuo jo, kad „originalus“ daiktas, produkuotas tam tikru laiko momentu, turi galimybę reprodukuotis jame. Istorija, ar greičiau istorinis supratimas, galėtų būti modernizmo „gyvenimu po gyvenimo“[9].

Savo ruožtu Buck-Morss tiksliai atskleidžia aptariamą problemą, kai ji primena Benjamino susižavėjimą Musée Gravin, moters, besitaisančios keliaraištį, vaškine figūra. Buck-Morss komentuoja: „Jos efemeriškas veiksmas įšaldytas laike. Ji yra nesikeičianti, išvengianti organinio nykimo.“[10] Telieka suprasti, kaip vaško figūra – ar jos estetinis atitikmuo, suvokiamas per visuomenės labirintą, – gali įkūnyti istoriją, tapti jos „gyvenimu po gyvenimo“. Atsakymas į

šį klausimą atskleistų slėpiningiausias Benjamino raštų vietas.

Pastabos

1 Andrew Benjamin, *Art, Mimesis and the Avantgarde*, London and New York, Routledge, 1991, p. 143. Kaip vertinamas šiuo aspektu Benjamino požiūris dar skaitykite John McCole, *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, New York, Cornell University Press, 1993, p. 10–21.

2 Apie Benjamino žydiškosios patirties intelektualines pasekmes skaitykite McCole, *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, 1 sk., ir Irving Wohlfarth, „On some Jewish motifs in Benjamin" leidinyje Andrew Benjamin (red.), *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, London and New York, „Warwick Studies in Philosophy and Literature", 1991, p. 157–215.

3 Išsamiau studijuodami šį projektą skaitykite Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, Mass. and London, MIT Press, 4 leid., 1991.

4 Walter Benjamin, „The work of art in the age of mechanical reproduction" leidinyje *Illuminations*, vert. Harry Zohn, Glasgow, Fontana/Collins, 3 leid., 1979, p. 219–253.

5 Gregory Ulmer, „The object of post-criticism" leidinyje Hal Foster (red.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Seattle, Washington, Bay Press, 6 leid., 1989, p. 85.

6 Benjamin, „The task of the translator" leidinyje *Illuminations*, p. 69.

7 ibid., p. 78. Kursyvas pridėtas.

8 Benjamin, „The storyteller" leidinyje *Illuminations*, p. 97.

9 John McCole cituoja ištrauką iš Benjamino, kuri paremtų tokią galimybę. McCole, *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, p. 248n.

10 Žr. Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing*, p. 369.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Adorno, Baudrillard

Svarbiausi Benjamino darbai

Illuminations (1955), vert. Harry Zohn, Glasgow, Fontana, 1973, 3 leid., 1979

Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings (1955), vert. Edmund Jephcott, New York, Schocken Books, 1986

The Origin of German Tragic Drama (1963), vert. John Osborne, London, NLB, 1977; London, New York, Verso, 1985

„A short history of photography", vert. Stanley Mitchell, *Screen* 13, 1 (1972 pavasaris), p. 5–26

Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism, vert. Harry Zohn, London, NLB, 1973

„Program for a proletarian children's theatre", vert. Susan Buck-Morss, *Performance* 1, 5 (1973 kovas–balandis), p. 28–32

Understanding Brecht, vert. Anna Bostock, London, NLB, 1973

One-Way Street and Other Writings (1974–1976), vert. Edmund Jephcott ir Kingsley Shorter, London, NLB, 1979, Verso, 1985

„The destructive character", vert. Irving Wohlfarth, *Diacritics* 8, 2 (1978 birželis), p. 47–48

„Theories of German Fascism", vert. Jerolf Wikoff, *New German Critique* 17 (1979 pavasaris), p. 120–128

„Goethe: The reluctant bourgeois", vert. Rodney Livingston, *New Left Review* 133 (1982 gegužė–birželis), p. 69–93

„Central Park", vert. Lloyd Spencer (su Mark Harrington): *New German Critique* 34 (1985 žiema), p. 32–58

The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932–1940, vert. Gary Smith ir André Lefevere, New York, Schocken Books, 1989

Papildomi šaltiniai

Alter, Robert, *Necessary Angels: Traditions and Modernity in Kafka, Benjamin and Scholem*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991

Benjamin, Andrew, *Art, Mimesis and the Avantgarde*, London and New York, Routledge,1991, 9 ir 10 sk.

Benjamin, Andrew, *Translation and the Nature of Philosophy*, London and New York, Routledge, 1989, 4 sk.

Buck-Morss, Susan, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, Mass. and London, MIT Press, 4 leid., 1991

Cesar, Jasiel, *Walter Benjamin on Experience and History: Profane Illumination*, Mellen, San Francisco, Edwin Press, 1992

Frisby, David, *Fragments of Modernity: Theories of Mo-*

dernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin, Cambridge, Polity Press, 1985
Handelman, Susan A., *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991
McCole, John, *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, New York, Cornell University Press, 1993
Nagle, Rainer, *Theatre, Theory, Speculation: Walter Benjamin and the Scenes of Modernity*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1991
Smith, Gary (red.), *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*, Chicago and London, Chicago University Press, 1989
Witte, Bernd, *Walter Benjamin: An Intellectual Biography*, vert. James Rolleston, Detroit, Wayne State University Press, 1991
Wohlfarth, Irving, „Re-fusing theology: Some first responses to Walter Benjamin's Arcades Project", *New German Critique*, 39 (1986 ruduo), 3–24
Wohlfarth, Irving, „On some Jewish motifs in Benjamin" leidinyje Andrew Benjamin (red.), *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, London and New York, Routledge, 1989, p. 157–215

MAURICE BLANCHOT

Fontanos moderniųjų mąstytojų žodyne (1983) yra straipsniai apie François Mitterand'ą ir Michelį Foucault (kaip ir Marilyn Monroe), bet nėra jokio straipsnio apie Maurice'ą Blanchot, vieną iš pačių svarbiausių pokario Prancūzijos rašytojų, kritiką ir mąstytoją, turėjusį didžiulės įtakos Foucault ir daugeliui kitų. Iš jo kritikos darbų galime padaryti išvadą, kad tai visiškai nejaudino Blanchot; iš tiesų rašymą jis laiko autonomišku, o gilios vienatvės dalykai, kaip biografija, ar *curriculum vitae*, mažai tinka padėti skaitytojui priartėti prie tikrų literatūros darbo paslapčių supratimo. Ir iš tiesų Blanchot tylėjimas biografijos klausimais sudaro svarbią jo literatūros projekto dalį. Jam literatūros objektas yra ir neredukuojamas (psichologiškai ar sociologiškai) ir nedeterminuojamas (niekada negalima perprasti visų literatūros teksto reikšmių bei reikšmingumo). Ar tai, kaip Tzvetanas Todorovas įrodinėjo, susieja jį su romantizmu, matyt, yra vienas iš svarbiausių klausimų, norint suprasti Blanchot *oeuvre*.

Nepaisant pakankamai didelės konkurencijos, Blanchot, gimęs 1907 metais ir savo gyvenimą paskyręs vien tik literatūrai[1], šiuolaikinėje Prancūzijoje įgijo reputaciją asmens, parašiusio keletą pačių mįslingiausių prozos kūrinių. Toks tvirtinimas, be abejo, yra kraštutinumas, kadangi jis pats savo kritikos darbuose netiesiogiai paaiškino kai kurias savo literatūros darbo motyvacijas.[2] Kita vertus, kai tam tikra jėga nukreipia rašymą į nesuvokiamą žavėjimąsi – kuris tik miglotai suvokiamas pačiam rašančiajam, – matyt, tam tikras miglotumas turėtų atsirasti ir Blanchot projekte. Nors dėl tam tikrų priežasčių Blanchot galima netaikyti romantiko epiteto (Blanchot nepritarimas nuostatai, kad autorius yra pradžia, būtų viena iš jų), tačiau esama daug svaresnių įrodymų sakyti, kad Blanchot yra aiškus modernistinio meno šalininkas. Vis dėlto tai nereiškia, jog jam priimtina originalaus kūrybingumo principų versija. Blanchot iš tikrųjų paisė Hegelio dialektikoje atsispindinčio perspėjimo, jog galų gale viskas bus Absoliučiame Žinojime atstatyta. Pamažu, įtikinėjo Hegelis, istorija baigsis; sistemos tikslas taps vieningu prie jo artėjant. Visą Blanchot *oeuvre* galima vertinti kaip vengimą pritarti Hegelio filosofijos nuostatai, jog neįmanoma išvengti homogeniškumo, slypinčio istorijos pabaigoje.

Kitaip nei Joyce'as, Blanchot tikrai nerašė nei „nepaskaitomos" prozos, nei ne-

komponavo, kaip Mallarmé, akivaizdžiai muzikinių tekstų, tačiau *Un coup de dés* autorius jam yra svarbus atramos taškas. Priešingai – betarpiškas Blanchot fikcijų skaidrumas skatina skaitytoją tikėtis, kad ir jų reikšmė bus atitinkamai aiški. Įvadinis *L'Arrêt de mort* (*Mirties nuosprendis*) sakinys galėtų būti pavyzdys: „Tie dalykai nutiko man 1938-aisiais"[3]. Palengva šis stiliaus bei reikšmės skaidrumas užleidžia vietą visiškam miglotumui. Išdyla vardai à la Kafka; vietovė, kur vyksta įvykiai, atrodo, yra Paryžius, bet tikslus adresas niekada nepateikiamas; „J" yra nepagydomai serganti moteris, kuri, atrodo, miršta savo pačios sutikimu ir kuriai vėliau, kaip atrodo, pats pasakotojas, paskyręs mirtiną morfijaus bei skausmą malšinančių vaistų kokteilį, padeda numirti. Atrodo, lyg įvykiai vyksta Miuncheno krizės metu, tačiau pasakotojas taip pat sudaro įspūdį, kad minimi „įvykiai" yra susiję su pačiu šios istorijos rašymu – rašymu, kurį pasakotojas palengva atsisako pripažinti. Taigi išeina, kad rašymo laikas nevienareikšmis. Pirminis naratyvo juodraštis buvo sunaikintas, ir tai stumia rašymą į tolimą praeitį, nors tuoj po „J" mirties pasakotojas sako, kad pasakojami įvykiai dar neįvyko. Tokio pobūdžio Blanchot *oeuvre* bruožai sufleruoja, kad rašymas neapibrėžtai sūkuriuoja. Ir iš tikrųjų paties Blanchot literatūros teorija tai šiek tiek pagrindžia.

Iš Blanchot šešto dešimtmečio kritikos veikalų aišku, jog jis nemano, jog autentišką literatūros tekstą lengva perprasti. Tačiau tai dažnai nutinka keletui kritikų, kurie iš tikrųjų skaito tai, ką jie tvirtina perskaitę. Tiesą sakant, jie mieliau rašo savo komentarus, remdamiesi tokiu skaitymu, kuris suguldo naujus darbus į jau iš anksčiau egzistuojančias kategorijas; kai kritikas pagaliau suvokia, kad darbas negali būti taip interpretuojamas, skaityti jau per vėlu; nes kritikas jau yra autorius ir todėl nebegali būti skaitytoju. Tikrasis skaitymas, užsimena Blanchot, tas, kuris gerbia literatūros darbo singuliarumą. Tikrasis skaitymas iš tikrųjų yra skaitymo krizė. Toks buvo šešto dešimtmečio modernistinis bei avangardistinis Blanchot požiūris. Čia minėtini ir kai kurie kiti, iki šiol vis dar svarbūs vėlesnių Blanchot darbų bruožai. Pirmiausia, nepritardami, kad Blanchot lengvai būtų apšaukiamas romantiku, pastebėsime, kad kiekvienas tikrai literatūrinis ar meninis darbas jam yra anoniminis. Tai nereiškia, kad autorius paprasčiausiai stengiasi pasislėpti darbe; veikiau tai reiškia, kad autorius tampa nepastebimas dėl darbo kūrybinės galios. Gerai suprasti darbą reiškia visiškai nesuprasti jo autoriaus. Iš tiesų, nors galima sąmoningai autorių sieti su knyga ar paveikslu, tikruosius jo ar jos meninius nuopelnus tegalima suvokti daugelio darbų, trumpai tariant – *oeuvre* lygmeniu. Beje, kai laikui bėgant kinta kūrybos kryptis, nė vieno autoriaus tikroji *oeuvre* prigimtis niekada joje neatsispindi. Norint suprasti darbo singuliarumą, būtina suvokti judėjimą, iš kurio jis atsirado. Taigi norint suprasti kūrinį, reikia suprasti rašymo galimybių sąlygas. Tai reiškia, ir beveik neišvengiamai, kad bet kokio konkretaus darbo atsiradimo determinizacija niekada nėra betarpiškai juntama.

Konkretaus literatūros kūrinio determinizmo prigimtis keičiasi, ir tai, atrodo, yra svarbus elementas paties Blanchot rašymui. Būtent „literatūros esmė – pabėgti nuo bet kokių esminių determinizmų ar įtvirtinimų, kurie ją stabilizuotų ar netgi realizuotų; jos niekada nėra; ji visada turi būti surasta ar vėl išrasta"[4]. Kitais žodžiais tariant, Blan-

chot modernistinis impulsas nukelia toli nuo tikrumo, kur nėra tokio dalyko kaip meninė institucija – mechanizmo, kuris telaukia naujo darbo, atlikto pagal jau egzistuojančius modelius. Teikti pirmenybę meninėms institucijoms prieš meno darbo singuliarumą iš tikrųjų reiškia išdildyti tą singuliarumą, paverčiant kiekvieną darbą – nesvarbu, kiek jis skirtųsi nuo kitų – institucijų pakartojimu. Štai kodėl Blanchot įrodinėja, kad niekas neegzistuoja iki paties darbo, kiekvienas darbas yra pačios rašymo praktikos naujas sumanymas. Taigi literatūros institucijų požiūriu, kiekvienas savitas darbas yra apibūdinamas pagal jo neliteratūrinę kokybę.

Aptarę literatūros darbo singuliarumą, galime suprasti, kodėl jau anksčiau Blanchot kalbėjo apie rašytojo vienatvės reikšmingumą. Vienatvė parodo, kaip literatūros darbas bei jo atsiradimo procesas atsiriboja nuo viso kito – net jei, kaip dažnai būna, jis primena kitus darbus. Vienatvė reiškia, kad kiekvienas, kuris skaitys tą darbą, išgyvens jo unikalumą. Vienatvė – tai būdas, kuriuo darbas kalba, – tai kalbėjimas, kuris taip pat yra autoriaus tylėjimo forma. Tuo žaisdamas, Blanchot kalba apie darbą kaip būdą, kurio dėka rašytojo tylėjimas įgauna formą. Remiantis Blanchot polinkiu į oksimorono tipo retorines figūras, tylėjimas tampa autoriaus kalbėjimo forma. Dėl to, kad rašytojas yra savo *oeuvre*, iš dalies sukurtos pagal jo ar jos pasąmonės troškimus, viduje, *oeuvre* formos atradimas yra įdomus abiem, tiek rašytojui, tiek skaitytojui. *Oeuvre* yra rašytojo žavesio šaltinis kaip tik todėl, kad ji nėra sąmoningai determinuota. Tėra tik ypatingas darbas. Žavesys yra *oeuvre* vienatvės žvilgsnis. Žavesio šaltinis *par excellence* yra vaizdinys; ir įdomu, kad Blanchot nesutinka automatiškai, jog vaizdinys yra neprobleminis objekto atspindys. Vaizdinys, kuris iš esmės yra vizualus, iš tikrųjų yra objekto suvokimas objektyvizuojant ir per atstumą.

Daugelis Blanchot fikcinių darbų žaidžia vaizdinio perteikiamo vaizdo paradoksalumu. Vaizdinys yra uždarumas, atsirandantis per atstumą. Vientisumas, žavesys, vaizdinys ir vaizdas formuoja tikrą gausybę sąvokų, kurios apibūdina Blanchot rašymo praktiką. Ši praktika leidžia atsirasti nedeterminuotumui. Kiekvienas, kuris susižavi, nemato realaus objekto ar figūros, „nes tai, kas matoma, nepriklauso realybės pasauliui, bet yra *nedeterminuota* žavėjimo aplinka“[5]. Jam būdingu mįslingu judesiu Blanchot taip pat atskiria meninį vaizdą nuo reikšmės ir paverčia ekstaze. Daugelis pritars, kad tokia sąvoka vargiai tinka melancholiškiems Blanchot fikcijų įvykiams.

Nors sudėtinga tvirtinti, kad galima prasiskverbti į visas Blanchot modernistinio projekto gelmes, bet aišku, kad mirtis, užmiršimas, laukimas bei baigtinumas yra kiti svarbūs jo raštų konceptai. Žinomas Blanchot posakis, kad mirties negalima patirti. Užuot stengdamas perteikti mirtį kaip prieinamą vaizduotei ar siekdamas fenomenologinės mirties rekonstrukcijos, Blanchot aprašo patirtį, kaip negalimą patirti mirties. Neabejotina, kad tokią prasmę slepia „J“ sugrįžimas į gyvenimą kūrinyje *L'Arrêt de mort*. *L'Attente l'oubli* ir *Au moment voulu* tiria laukimo ir užmiršimo sudėtingumą. Laukimas – tai įvykis, kuris ateina, tampa neįmanomas, tuo tarpu užmiršimas yra įstrigimas tarp duotojo momento bei norimo momento; šia prasme užmiršimas visada yra prisiminimo rūšis.

Dėl Blanchot polinkio brėžti tokias galimybes, kai baigtinumas neįvyksta ar bent negali būti patirtas, pastebime, kad paskutinis žmogus to paties pavadinimo knygoje iš tikrųjų yra kaip visi kiti žmonės; kaipo toks, paskutinis žmogus – tas, kuris turėtų būti itin singuliarus – iš tikrųjų yra bet kuris žmogus. Panašiai „paskutinis žodis" yra žodžių žaismas su „yra", kuris pats savaime nėra žodis, bet teikia užuominą apie žodžio buvimą apskritai. Paskutinis žodis užsimena apie tai, kas duota. Paskutinis žodis irgi reikalauja paaiškinimo, taigi daugiau žodžių.

Maždaug įpusėjęs savo paskutinius raštus, Blanchot (septinto dešimtmečio pradžioje) atsitiktinumui suteikia daugiau akivaizdumo. Mirtis įgauna savo tikrąją reikšmę tik atsitiktinumo dėka. Kūrinyje *Le Pas au-delà* Blanchot nurodo mirties bei mirimo nenuspėjamumą.[6] Tačiau sistemiškiausiai atsitiktinumas aptariamas esė apie André Bretoną ir siurrealizmą.[7] Čia Blanchot kalba apie atsitiktinumą kaip apie tam tikrą patirtį, kai vyraujanti minčių sistema patiria sukrėtimą. Atsitiktinumas yra tai, ko nepaiso egzistuojantis mąstymas; tai yra jį aplenkia, jo nepaveikdamas. Taigi mirtis įvyksta, bet kada tiksliai ji įvyks, priklauso nuo atsitiktinumo. Kadangi atsitiktinumo nepaisoma, tai mirtis neįvyksta, greičiau ji nedeterminuotai plūduriuoja. Būtent šia labai specifine prasme, kuri taip domino siurrealistus, mirtis ištrūksta iš priežasties ir pasekmės logikos, nes priežastingumas žymi determinuotumą. Taigi Blanchot teberašo remdamasis principu, kad atsitiktinumas sukelia netikrumą bei nedeterminuotumą. Čia numanoma sąsaja tarp determinuotumo ir laiko grįžtamumo bei nedeterminuotumo, kuris atitinka negrįžtamą laiką. Daugelyje Blanchot fikcinių tekstų keliamas klausimas, ar tikrai kažkas įvyko, ar ne – pavyzdžiui, „J" mirtis *L'Arrêt de mort*. O gal atsitiktinumo dėka akimirksnis buvo praleistas. Vieną akimirksnį *Au moment voulu* atrodo, tartum Klaudija sustoja ir žvelgia į pasakotoją lyg „atsitiktinai" pakviesta taip padaryti. Truputėlį vėliau vėl susiduriama su atsitiktinumu bei akimirksniu: „tokią akimirką" pasakotojas mato Klaudijos veidą „atsitiktinai". „Tokią akimirką? – klausia pasakotojas, – ir kada prasidėjo ta akimirka?" Lieka abejonė, ar kas nors iš tiesų nutiko? Tai viena iš nedeterminuotumo scenų. Atsitiktinumas negali būti tiesiog suvokiamas kaip atskiras bei diskretiškas atsitikimas; veikiau jis uždengia visą visumą savo mantija, lyg aštuonkojo rašalas.

Jei tikras įvykis yra atsitiktinumas, tai, aišku, įvykio užrašymas bus tolygus nedeterminuotumo tyrinėjimui. Iš tiesų Blanchot pažadina mintį, kad pats rašymas yra įvykis ir todėl pavaldus nedeterminuotumui. Kaip jau matėme, ši galimybė atsirado iš idėjos, kad rašytojo *oeuvre* yra pasąmonės troškimo produktas. Tam tikra prasme rašytojas neina ten, kur jo rašymas eina. Rašytojas rašo į tuštumą: baltą puslapį, Mallarmé žodžiais tariant. Taigi, kalbant atsitiktinumo tyrinėjimo terminais, Blanchot rašymas aiškiai numato, kad niekas pirmiau jo neegzistuoja; o tai ir yra vienatvės bei rašymo autonomijos sąvokų giliausia prasmė.

Vėlesniame darbe, paprastos bei fragmentinės naratyvinės formos (*récit*) leidžia atsirasti pažymėtų fragmentų aibėms, tarytum tvarka galėtų būti pakeista, jei tik skaitytojas panorėtų. Čia Blanchot rašo labai įspūdingai, kad suteiktų kaip galima daugiau viešpatavimo nedeterminuotumui. Skaitytojo atžvilgiu tai reiškia suteikti vieš-

patavimą didžiausiam galimų reikšmių kiekiui. Tvirtinti, kad įmanoma paaiškinti jo giliausius kūrinius, vadinasi, nesuprasti Blanchot sumanymo logikos. Labiau pageidautina likti apdairiam ir tokiu būdu galbūt priartėti prie tikrosios įžvalgos.

Pabaigai trumpai reikėtų užsiminti apie Blanchot domėjimąsi bendruomenės sąvoka. Blanchot nori pasakyti, kad tikra bendruomenė neturi jokių kitų tikslų, išskyrus savo pačios egzistenciją. Šia prasme ji yra nedeterminuota ir jos negalima reprezentuoti ar simbolizuoti. Todėl bendruomenės prigimtis yra nekomunikabili. Rašytojui tokia bendruomenė – tai nežinomi skaitytojai, be kurių jis negalėtų egzistuoti, ir kurie neturi jokio apibrėžto identiteto. Taigi Blanchot, kaip ir Bataille, nedeterminuotumas, nežinomas skaitytojas sukuria tuštumą, į kurią kiekvienas rašytojas privalo įžengti.

Pastabos

1 Tokia yra Blanchot skirtos leidėjo pastabos esmė.
2 Labiausiai pastebima *La Part du feu* (Aukojimas), *L'Espace littéraire* (*Literatūros erdvė*), *Le Livre à venir* (*Atėjimo knyga*) ir *L'Intretien infini* (*Begalinis pokalbis*).
3 Maurice Blanchot, *L'Arrêt de mort* (*Mirties nuosprendis*), vert. Lydia Davis, New York, Station Hill, 1978, p.1.
4 Maurice Blanchot, *Le Livre à venir*, Paris, Gallimard, „Idées", 1959, p. 293–294.
5 Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, Paris, Gallimard, „Idées", 1955, p. 26. Išskirta cituojant.
6 Maurice Blanchot, *Le Pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973, p. 133.
7 Maurice Blanchot, „Le demain joueur (sur l'avenir du surréalisme)", leidinyje *La Nouvelle Revue Française*, 172 (1967 balandis), p. 283–308.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Bataille

Svarbiausi Blanchot darbai

Thomas l'Obscur, Paris, Gallimard, 1941
Aminadab, Paris, Gallimard, 1942
L'Arrêt de mort (*Death Sentence*) (1948), vert. Lydia Davis, New York, Station Hill, 1978
Le Part du feu, Paris, Gallimard, 1949
Thomas the Obscure (nauja versija) (1950), vert. Robert Lemerton, New York, Station Hill, 1988
When the Time Comes (*Au moment voulu* vertimas) (1951), vert. Lydia Davis, New York, Station Hill, 1985
The One Who was Standing Apart from Me (1953), vert. Lydia Davis, New York, Station Hill,1989
The Space of Literature (1955), vert. Ann Smock, Lincoln, University of Nebraska, 1982
The Last Man (1957), vert. Lydia Davis, New York, Columbia University Press, 1987
L'Attente l'oubli (*Waiting, Forgetting*), Paris, Gallimard, 1962
The Infinite Conversation (1969), vert. Susan Hanson, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992
The Madness of the Day (*La folie du Jour* vertimas) (1973), vert. Lydia Davis, New York, Station Hill, 1981
The Step Not Beyond (1973), vert. Lycette Nelson, Albany, State University of New York, 1992
The Writing of the Disaster (1980), vert. Ann Smock, Lincoln, University of Nebraska, 1986
The Unavowable Community (1983), vert. Pierre Joris, New York, Station Hill, 1988
Vicious Circles, vert. Paul Auster, New York, Station Hill, 1985
The Sirens' Song: Selected Essays, red. Gabriel Josipovici, vert. Sacha Rabinovitch, Bloomington, Indiana University Press, 1982, and Brighton, Harvester Press, 1982
The Gaze of Orpheus and Other Literary Essays, red. P. Adams Sitney, vert. Lydia Davis, New York, Station Hill, 1981

Papildomi šaltiniai

Clark, Timothy, *Derrida, Heidegger, Blanchot: sources of Derrida's notion and practice of literature*, Cambridge and New York, Cambridge University Press, 1992
Foucault, Michell/Blanchot, Maurice, *Maurice Blanchot, The Thought from Outside*, by Michel Foucault, vert. Brian Massumi: *Michel Foucault as I*

Imagine Him by Maurice Blanchot, vert. Jeffrey Mehlman, New York, Zone Books, 1987

Gallop, Jane, *Intersections: A Reading of Sade with Bataille, Blanchot and Klossowski*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1981

Hartman, Geoffrey H., *Beyond Formalism: Literary Essays, 1958–1970*, New Haven, Yale University Press, 1970

Libertson, Joseph, *Proximity, Levinas, Blanchot, Bataille and communication*, The Hague and Boston, M. Nijhoff, 1982

Shaviro, Steven, *Passion and Excess: Blanchot, Bataille and Literary Theory*, Tallahassee, Florida State University, 1990

JAMES JOYCE

Savo knygoje apie *Ulisą* ir *Finnegano budėjimą*[1] Jacques'as Derrida prisimena, kaip pristatė Joyce'ą savo pačioje pirmojoje knygoje Husserlio *Geometrijos kilmės* įvade (1962) ir kaip vėliau pristatė garsioje esė „Platono farmacija", pirmą kartą paskelbtoje 1968 m.[2] Toliau Derrida patvirtina Joyce'o reikšmę savo darbų *Glas* (1974) bei *Atvirukas* (1980) supratimui. Prieštaraudamas Husserlio vienareikšmiškumui Derrida iškelia Joyce'o „neapibrėžtą dviprasmiškumą"[3]. „Platono farmacijoje" savo ruožtu minimas Totas (dalyvaujantis *Finegano budėjime*), Egipto rašto dievas, kurį Platonas laikė melagingos atminties išradėju: atminties kaip mnemonikos (priešpriešа išgyventai atminčiai). Totas įkvėpė Joyce'ui mnemonikos procedūrą, kuri leidžia jungti pačius nepanašiausius dalykus. Tokios procedūros esmė yra ne atgaminti patį daiktą atmintyje, bet sukurti procedūrą, kuri leistų prisiminti. Platonas *Fedre* mnemoniką vadina pažeista atmintimi, atrodo, nepripažindamas, jog ji nėra būtina, jei atmintis nepažeista. Mnemonika tarsi patvirtina arbitralią ženklo prigimtį, kaip siūlė Saussure'as. *Glas*, sako Derrida, taip pat yra tam tikras budėjimas gedėjimo prasme. Galiausiai Derrida pareiškia, kad *Atvirukе* „Joyce'as vaidenasi": „Be kita ko, tai Babelio* motyvas, kuris apsėda *Envois*"[4] – taip yra, beje, todėl, kad reikšmė yra daugybė balsų, kad reikšmė visada atvira.

Derrida užuomina mums primena, kad Joyce'as ne tik iš pagrindų paveikė literatūrą ir literatūros kritiką anglakalbiuose kraštuose ir visur kitur, jis, be to, pateikė idėjų, kurios dvidešimtame amžiuje buvo naujas požiūris į rašymą, kaip jėgą, privertusią pervertinti meno bei realybės santykį. Be to, Derrida užuomina primena, kad dvidešimto amžiaus pabaigoje tebuvo tik keletas filosofų ar rašytojų, kurie sąmoningai ar nesąmoningai liko Joyce'o nepaveikti. Nors Joyce'as parašė svarbių darbų – tokių kaip *Dubliniečiai* bei *Jaunojo menininko portretas* – be *Uliso* bei *Finegano budėjimo*, tačiau mūsų dėmesio centre pirmiausia bus du pastarieji tekstai, nes būtent jie padarė didžiausią poveikį minčiai bei rašymui.

James'as Joyce'as gimė Dubline 1882 m. Jis lankė Clongoweso mokyklą bei Belvederio koledžą Dubline, po to gavo šiuolaikinių kalbų mokslo laipsnį Dublino universiteto kolegijoje. Baigęs mokslus 1902 m., Joyce'as sklandžiai kalbėjo italų, prancūzų, vokiečių, literatūrine norvegų, taip pat ir lotynų kalbomis. Savo nusivylimui jis niekada nesimokė senovės graikų kalbos, nors graikų mitais buvo susižavėjęs. Apsisprendęs tapti žinomu, Joyce'as vos gavęs mokslo laipsnį išvyko iš Dublino į Paryžių studijuoti medicinos Sorbonoje.

---

* *Babel* (angl.) – reiškia Babelio bokštą ir triukšmą.

1904 m. jis gyveno Martelo pilyje, kurią išgarsino romane *Ulisas*, ir pradėjo rašyti *Styveną herojų*, *Jaunojo meninko portreto* pirmtaką, pirmą kartą dalimis atspausdintą *Egoist* 1914 m. Pastarasis darbas buvo išspausdintas, kai Joyse'as gyveno Trieste su žmona Nora Banacle, su kuria jis slapta pabėgo 1904 m. Taip pat 1914 m. po didelių vargų su cenzūra buvo publikuotas apsakymų rinkinys *Dubliniečiai,* kur kiekviename pristatomas koks nors Dublino gyvenimo „paralyžiaus" (Joyce'o žodis) aspektas. Kaip pastebėjo vienas kritikas, „*Dubliniečiai* yra tam tikra prasme Joyce'o egzodo pateisinimas"[5]. Karo pabaigą praleidęs Ciuriche, Joyce'as su šeima 1920 m. atvyko į Paryžių. Būtent čia 1922 m. Sylvia Beach išleido Joyce'o *Ulisą* 1000 egzempliorių tiražu ir būtent čia nuo 1923 iki 1938 m. Joyce'as rašė *Finegano budėjimą*. 1939 m. gegužę *Finegano budėjimas* pagaliau buvo T. S. Elioto leidyklos Faber & Faber išleistas, ir signalinis egzempliorius buvo išsiųstas Joyce'ui vasario 2 dieną penkiasdešimt septynerių metų gimtadienio proga.

Praėjus vieneriems karo metams, Joyce'as vis dar negalėjo apsispręsti, ką jam daryti. Jis turėjo galimybę vykti į Ameriką, bet pasirinko prašyti Šveicarijos vizos sau bei savo šeimai, ir 1940 m. gruodžio mėnesį Joyce'ai atvyko į Ciurichą, kur Joyce'as gyveno per Pirmąjį pasaulinį karą. Joyce'o sveikata palaipsniui blogėjo, jam įtarė skrandžio opą. 1941 m. sausio mėnesį jis mirė trūkus dvylikapirštės žarnos opai ir buvo palaidotas Flunterno kapinėse Ciuriche.

Ulisas tariamai yra Molės bei Leopoldo Blumų gyvenimo viena diena (1902 m. birželio16-oji), pateikta kaip populiari romanizuota Homero poemos versija, kurioje perkeltine forma pateikta biografijos elementų, taip pat daug detalių iš Dublino bei anglų literatūros istorijos (e.g., Shakespeare'o). Nors tiesa, kad Homero poema bei Joyce'o biografija suteikia skaitytojui palyginti aiškius atramos taškus, kuriais remiantis galima suprasti daugelį romano detalių, tačiau atsitiktinumas čia taip pat labai svarbus. Atsitiktinumas, turėtume prisiminti, sužavėjo Baudelaire'ą ir buvo jam raktas į tikrai modernios patirties, paremtos sąmone, prigimtį. „Nebūti namie ir vis tiek jaustis namuose", – tai, anot Baudelaire'o, skiria modernią patirtį nuo visų kitų.[6] Nebūti namie čia reiškia būti atviram naujovėms bei efemeriškumui, trumpalaikiškumui bei laikinumui. Iki modernizmo patirtis galėjo būti „naminė" – t.y. numatoma bei žinoma. Todėl modernioji patirtis susiduria net aktyviai ir neieškodama (kaip darė Baudelaire'as) su netikėtumais, nežinia, pokyčiais bei naujovėmis. Būti namuose, priešingai – reiškia egzistuoti uždaroje sistemoje, kur pusiausvyra bei (žinomo) kartojimasis visada vyrauja ir kur naujovės atmetamos arba slopinamos.

Kaip galime Baudelaire'o modelį taikyti Joyce'o *Ulisui*, jei kalbėdami apie romaną, ką tik pabrėžėme, kad Homeras bei biografija yra du stabilūs – bei pakankamai „naminiai" – atramos taškai. Mėginimas atsakyti į šį klausimą turėtų pateikti gilesnį Joyce'o projekto suvokimą.

Homero *Odisėja* – kaip ir katalikybė – suteikia tekstui tam tikrą atramą, tačiau tai tėra labai laikina. Iš Homero pastebimai ir tiesiogiai svarbu vis à vis Joyce'ui tai, kad *Odisėjos* herojus palieka namus, klajoja aplinkui, renkasi neapibrėžtas kryptis, nors galų gale jis irgi iš visų jėgų stengiasi sugrįžti. Taip nutinka Leopoldui Blumui. Jis išvyksta iš septintojo Esklės gatvės namo, grįžta

atgal tik romano pabaigoje, ir šio grįžimo niekaip neįmanoma prognozuoti. Iš tiesų, išskyrus pavadinimą (kurį Genette'as pavadintų „paratekstu") bei struktūrą, nėra matoma nieko kito aiškiai atliepiančio Homerą – Joyce'as išdildė homeriškų skyrių pavadinimus paskutinėje savo romano versijoje. Taigi daugiausia *Ulisas* tėra „atsitiktiniai susitikimai, pokalbiai, šokiai, irstymasis, seno jūrų vilko šiandien čia rytoj ten tipas, nakties bastūnai, ištisa įvykių galaktika"[7], įvykių, kurie pasitarnauja „miniatiūrinės to pasaulio, kuriame gyvename, kamėjos" sukūrimui.[8] Taip atsitiktinumas tampa svarbus. Joyce'o rašymas puikiai atitinka atsitiktinumą – ar netikėtumą – ir struktūros požiūriu. Tai didysis Joyce'o įnašas į dvidešimtojo amžiaus literatūrą – ir, be abejonės, į angliškąją.

Rašymo problema, su kuria akivaizdžiai susiduriama tokiame tekste kaip *Ulisas* yra perteikti literatūrine – rašytine – forma atsitiktinumą bei netikėtumą, kitais žodžiais tariant, įvykius, vykstančius čia bei dabar. Kristeva šį Joyce'o rašymo aspektą pavadino „atidengimu" – turėdama galvoje, kad tekstas yra rašymas to, ko negali pateikti (simboliškumo) struktūra ar schema. Atrodo, toks tvirtinimas skamba keistai, turint galvoje, jog Joyce'o rašymas aiškiai susijęs su pačia banaliausia egzistencija, tai yra su tuo, kas atrodo yra labai nutolę nuo egzotikos ar heroizmo. Pavyzdys, labai aiškiai tai atspindintis, galėtų būti penkto skyriaus pradžios pastraipa:

> Pro vagonetes prie Džono Rodžersono krantinės ponas Blumas ėjo ramiai, Vindmilo skersgatviu, pro Lesko sėmenų spaudyklą, paštą-telegrafą. Galėjo duoti ir tą adresą. Ir pro jūreivių namus. Jis pasuko tolyn nuo rytinio krantinės triukšmo ir žingsniavo Laimo gatve. Šalia breidiškujų lūšnų berniukas lūkuriavo odų, kibiras skerdienos atliekų kabėjo ant rankos, rūkė nučiulptą nuorūką. Mažesnė mergaitė su egzemos randais ant kaktos įsistebeilijo į jį, apatiškai laikydama apšiurusio kibiro lanką. Pasakyk jam, kad jeigu rūkys, neužaugs. Tiek jau to! Jo gyvenimas nėra rožėmis klotas.[9]

Blumo žingsniavimas yra beveik siurrealistinis, atsitiktinių susitikimų grandinė. Tai beveik grynai atsitiktinis žingsniavimas. „Beveik" dėl to, kad tekstas turi būti parašytas. Nereikšmingos, nenumatomos smulkmenos turi būti paverstos ženklu, kad taip prarastų dalį savo efemeriškumo ir taptų komunikacinėmis, tai yra taptų paties Joyce'o romano dalimi. Kad būtų išvengta nuorodų tokiose pastraipose, kaip cituotoji, ir rašymas netaptų grynuoju, atsiranda dvi strategijos: (1) minimali naratyvinės struktūros raida; ir (2) aiškaus stiliaus raida. Joyce'ui stilius gamina žodžius – ar specifinius rašymo junginius, tokius kaip frazės, – tampančius savaime svarbiais dėl savo ryšių su kitais žodžiais. Poezija šia prasme yra pagrindinė stiliaus raiška. Homeras suformavo struktūrinį, arba naratyvinį, pagrindą *Ulisui,* ir tai reikia suprasti kaip atvirą struktūrą, tinkančią beveik begaliniam turiniui. Tik nedaugelis komentatorių nepažymėjo poetinės Joyce'o rašymo kokybės – Molės Blum paskutinio skyriaus monologas cituojamas kaip geriausias pavyzdys. Tačiau nedaugelis sugebėjo susieti Joyce'o stilių su rašymo problema, kurią jis stengėsi sau kelti. Stilius yra Joyce'o atsakymas į iškeltą problemą, kokiu būdu atsitiktinumas gali

atsirasti romane. Taigi devyniolikto amžiaus realistai stengėsi, kad atsitiktinės detalės atrodytų būtinos romano naratyvinio audinio visumai, o Joyce'o strategija, priešingai – rizikuoti naratyvo galimybėmis, kurti atsitiktines detales, santykiškai autonomiškas, nepriklausančias niekam, tik savo pačių (poetinei) egzistencijai. Remiantis devyniolikto amžiaus supratimu, Joyce'as daro neįmanoma: jis savo romanus grindžia atsitiktinumu bei nedeterminuotumu. Nedeterminuotumas kyla kaip tik todėl, kad išbaigta naratyvinė struktūra, paremta priežastingumo logika, yra tik kai kada iš dalies matoma. Netikėti įvykiai, atsitiktinumas, nenuspėjamumas neturi jokios aiškios kilmės. Joyce'as vartoja šnekamąją, aktyviąją kalbos dalį, o ne, Saussure'o terminais *langue*, arba fiksuotą sistemą. Kaip atsitiktinumas, kalbėjimo–akto įvykiai iš principo yra unikalūs. Jie nepaiso priežastingumo logikos. Kaip tik todėl jie yra nedeterminuojami. Klasikinis devyniolikto amžiaus pasakojimas paremtas priežastingumo principu, kadangi yra labai tikroviškas. Viskas turi priežastį ir yra priežastis viskam. Ir nors Joyce'as taip pat iš dalies rėmėsi tikroviškumu *Ulise*, didesnėje romano dalyje – o tai ir yra jo novatoriškiausias aspektas – jis ignoruojamas. Nėra jokios abejonės, kad tokios pozicijos Joyce'as visiškai atsisako *Finegano budėjime*.

Ulisas, kaip Joyce'as nuolat tvirtino, yra dienos „istorija". Tačiau jis neturėjo galvoje, kad romano įvykiai įvyksta per vieną dieną. Ir jis neturėjo galvoje, kad matymas kūrinyje yra dominuojantis pojūtis. Jis taip pat stengėsi, kad būtų pripažinta, jog dėl gramatikos, žodyno bei sakinio struktūros *Ulisą* lengva skaityti. Kitais žodžiais tariant, *Ulisas* komunikuoja su skaitytoju betarpišku lygmeniu. Norėdami geriau suprasti, kaip yra *Finegano budėjime*, pirmiausia grįžkime prie pagrindinės *Uliso* pastraipos. Joje Stivenas Dedalas apmąsto temą, kuri svarbi ir Homerui: būtent tėvystės prigimtį. „Tėvystė, – sako Stivenas, – gali būti teisinė fikcija. Kas yra tėvas kažkokio sūnaus, kad kažkoks sūnus privalėtų jį mylėti, ar jis – kažkokį sūnų?"[10] Stivenas iškelia mintį, kad tėvystė yra netikrumo užtemdyta – mažų mažiausiai pradžioje – nė vienas negali būti visiškai tikras, kas yra jo tėvas. Arba, antra, kadangi remiantis tėvo principu duodama pavardė, anksčiau minėtasis netikrumas tampa pačiu kažkieno identiteto netikrumu. Kaip psichoanalizėje pabrėžiama, tėvo principas – Tėvo vardas – yra lemiamas kalbos komunikacinei funkcijai. Tada tėvo principas yra determinuotumo, reikšmės bei priežastingumo principas. *Finegano budėjime* Joyce'as meta šiam principui iššūkį, suteikdamas reikšmei visišką nepastovumą. Veiksmo vieta, leidžianti jam tai daryti, yra naktis – sapnų pasaulis. Viena iš jo naudojamų technikų yra agliutinacija – žodžių bei frazių jungimas, kad jos taptų neapibrėžtos. Galimos reikšmės dauginamos – kaip „reikšneandarpasaka"[11], „autokitiminis"[12], „chaosmas"[13] ir „tęstsakojimas"[14] – ką galima, remiantis *Finegano budėjimu*, pavadinti „daugjungimo" technika[15]. Be to, randame tai, kas prisideda prie deformavimo, arba „iškraipymo proceso"[16] (= darbas progresui): rašymas, kuriam naudojamas ritmas, intonacijos bei moduliacijos, siekiant visoms fiksuotoms komunikacijos formoms suteikti nepastovumo. Beje, suteikti reikšmėms nepastovumo nereiškia paversti tekstą bereikšmiu. Tai netgi reiškia padaryti suvokiamą (Kristeva) nuslopintą semiotinį kalbos lygmenį. Kartą pasinė-

ręs į tekstą, skaitytojas dažnai pasijunta, užvaldomas, o įprasta kritika – kai kritikas kalba *apie* tekstą – tampa nepaprastai sunki, jei iš viso įmanoma. Trumpai tariant, tampa sunku objektyvizuoti *Finegano budėjimą*, būtent tai, kam „tėvo principas“ būtų išankstinė sąlyga.

Tada į tokius klausimus, kas romane nutiko, kas yra pagrindiniai veikėjai, kas yra tikrasis sapnuotojas, kuris sapnuoja, nebeįmanoma atsakyti užtikrintai, nors stengėsi daugelis. Pats Joyce'as pranašavo, kad *Finegano budėjime* jis pateikė kritikams tokią užduotį, kuriai atlikti prireiktų trijų šimtų metų. Tokia pretenzija yra klaidinanti – bent jau viena prasme, – nes ji nuslepia galimybę, kad galų gale *Finegano budėjimas* yra nedeterminuotas tekstas, kuris kaip tik todėl neturi jokios galutinės reikšmės ar reikšmių. Ko gero, jo poetinė funkcija suteikia reikšmei nedeterminuotumo: ji meta determinuotą iššūkį tėvui. Tai tolygu principui, kad nėra jokios būtinosios kalbos šerdies, išskyrus skirtumų sistemą.

Pastabos

1 Jacques Derrida, *Ulysses, gramophone. Deux mots pour Joyce*, Paris, Galilée, 1987. Antroji šios knygos dalis išversta į anglų kalbą „Two words for Joyce“, vert. Geoff Bennington leidinyje Derek Attridge ir Daniel Ferrer (red.), *Post-Structuralist Joyce*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 145–159.

2 Žr. Jacques Derrida, „Plato's pharmacy“ leidinyje *Dissemination*, vert. Barbara Johnson, Chicago, Chicago University Press, 1981, p. 61–171.

3 Derrida, *Ulysses, gramophone. Deux Mots pour Joyce*, p. 28.

4 Derrida, „Two words for Joyce“ leidinyje Attridge ir Ferrer (red.), *Post-Structuralist Joyce*, p. 151.

5 Armin Arnold, *James Joyce*, New York, Frederick Ungar, 1969, p. 26.

6 C. Baudelaire. *The Painter of Modern Life: Selected Writings on Art and Artists*, vert. P. E. Charvet, Harmondsworth, Penguin, 1972, p. 399–400.

7 James Joyce, *Ulysses (The Corrected Text)*, London, The Bodley Head, 1986, p. 528.

8 ibid.

9 ibid., p. 58.

10 ibid., p. 170.

11 James Joyce, *Finnegans Wake*, London, Faber & Faber, 1939, 3 leid. (perspausdinta 1971), p. 19.

12 ibid., p. 112.

13 ibid., p. 118.

14 ibid., p. 205.

15 ibid., p. 117.

16 ibid., p. 497.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Benveniste, Derrida, Kafka, Kristeva, Saussure

Svarbiausi Joyce'o darbai

Chamber Music, London, Elkin Mathews, 1907

Dubliners, London, Grant Richards, 1914

A Portrait of the Artist as a Young Man, New York, B. W. Huebsch, 1916

Exiles, London, Grant Richards, 1918

Ulysses, Paris, Shakespeare & Co., 1922; *Ulysses (The Corrected Text)*, London, The Bodley Head, 1986

Finnegans Wake, London, Faber & Faber; New York, Viking Press, 1939

Stephen Hero, London, Jonathan Cape; Norfolk, Conn., New Directions, 1944. Pataisytas leidimas, 1963

Papildomi šaltiniai

Attridge, Derek ir Ferrer, Daniel, *Post-Structuralist Joyce*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984

Benstock, Barnard, *The Augmented Ninth, Proceedings of the Ninth International James Joyce Symposium, Frankfurt 1984*, Syracuse, Syracuse University Press, 1988. (Žr. Kristevos ir Derrida skyrius)

Ellmann, Richard, *Ulysses on the Liffey*, London and Boston, Faber & Faber, 1972. Perleista su pataisymais 1984

Ellmann, Richard, *James Joyce*, New York, Oxford University Press, 1982

Hart, Clive ir Hayman, David, *James Joyce's „Ulysses“: Critical Essays*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1977

Lernout, Geert, *The French Joyce*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1990

Litz, A. Walton, *The Art of James Joyce. Method and Design in Ulysses and Finnegans Wake*, London, Oxford University Press, 1964. Perspausdinta 1968

Joyce'o vertimai į lietuvių kalbą

Menininko jaunų dienų portretas, Džeimsas Džoisas, iš anglų k. vert. Povilas Gasiulis, Vilnius, Vaga, serija PLB, kn. 76, 1989

Dubliniečiai, Džeimsas Džoisas, iš anglų k. vert. Povilas Gasiulis, Vilnius, Vaga, 1985

FRIEDRICH NIETZSCHE

Nietzsche's filosofija šiuolaikinei minčiai buvo vaisinga ir ypač dėl minties – panaudotos Michelio Foucault darbe, – kuri įveikė antihumanistinį nusistatymą. Tai, kad toks savitas ir nesuprantamas mąstytojas galėjo turėti tokį poveikį, tampa visiškai netikėta, kai prisimename, kad Nietzsche's biografija bei numanoma įtaka nacizmui jo tekstų interpretavimą dar labiau komplikuoja. Nepaisant viso to, Nietzsche buvo pagrindinė atrama dabartinių laikų minties proveržiui, vienas tų, kurie atsisakė pripažinti santykiškai stabilių subjekto–objekto santykių būtinumą.

Friedrichas Nietzsche gimė 1844 m. Saksonijoje, Prūsijoje. Jis buvo sūnus liuteronų dvasininko Ludwigo, jauno mirusio 1849 m., tik 36-erių, prieš metus apsirgusio psichikos liga. Sūnus, kuris nuolat kentėdavo dėl prastos sveikatos, manė, kad jam taip pat lemta mirti 36-erių. Kaip nurodo klasikinė Walterio Kaufmanno studija[1], nuo šešerių metų, po savo jaunesniojo brolio mirties 1850 m., Nietzsche savo motinos buvo auginamas visiškai moteriškoje namiškių aplinkoje. Nuo 1858 m. jis lankė seną pensiono mokyklą Pfortoje ir jam labai sekėsi tikyba, vokiečių literatūra ir klasikinė filologija, tačiau buvo silpnas matematikas ir piešėjas.[2] Būtent tuo metu jaunasis klasikas patyrė migreninius galvos skausmus, kurie lydėjo jį beveik visą jo brandos amžių.

Baigęs mokyklą Pfortoje, 1864 m. Nietzsche išvyko į Bonos universitetą ir ten studijavo teologiją bei klasikinę filologiją. 1865 m. jis metė teologiją ir nuvyko į Leipcigą, kur patyrė Schopenhauerio veikalo *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys* įtaką. Kadangi buvo laikomas puikiu studentu, Bazelio universitetas jį, sulaukusį 24-erių, pakvietė į Klasikinės filologijos katedrą, nepaisant, kad jis netgi nebuvo apgynęs doktorato. Doktorato pripažinimui skubiai buvo pasirengta jau po jo paskyrimo, ir Nietzsche dėstė Bazelyje nuo 1869 m. iki 1879 m., kol dėl prastos sveikatos buvo priverstas atsistatydinti. Produktyvusis jo gyvenimas tęsėsi iki 1889 m. sausio, kol Turine jį, apkabinusį vežiko žiauriai botagu čaižomo arklio kaklą, ištiko kolapsas. Jis jau niekada nebeatgavo normalios psichikos būsenos ir mirė 1900 m.

Tarp 1872 m. bei 1888 m. Nietzsche išleido devynias knygas ir dar keturias kitas parengė publikavimui. Jo magnum opus *Valia galiai*, pagrįstas devintojo dešimtmečio užrašų knygelių pastabomis bei pirmą kartą jau po mirties publikuotas 1901 m., pateikia griežčiausią Nietzsche's radikalaus antiidealistinio požiūrio patvirtinimą. Būtent šis požiūris ypač traukė tiek postmodernizmo, tiek ir poststruktūralizmo mąstytojų dėmesį.[3] Šis visa persmelkiantis antiidealizmas būtent ir leidžia mums vertinti Nietzsche'ę kaip radikaliai horizontalų mąstytoją. Prieš tęsiant toliau, būtina paaiškin-

ti Nietzsche's sąsajas su mūsų įvardytu „horizontaliuoju" mąstymu.

Galima intuityviai manyti, kad reikalauti horizontalios ašies reiškia suteikti minčiai vienintelį lygmenį ir kad todėl Nietzsche galbūt siūlo tam tikrą minties tolygumą. Ar horizontali mintis negalėtų būti būtent demokratinė mintis? Atsakymas toks, kad horizontali mintis neturi nieko bendra su lygiavertiškumo ar demokratijos sąvokomis. Iš tikrųjų horizontalumas iš viso nereiškia jokios izomorfizmo atmainos, bet kaip tik priešingai. Horizontali mintis iš tikrųjų yra nepalyginama; jos negalima padėti ant svarstyklių; nes horizontali mintis yra skirtumo, o ne identitetų mintis. Savo darbuose daugeliu atvejų Nietzsche nurodo į sutartinę lygybės idėją kaip į To paties tvarkos pavyzdį. Nietzsche, pavyzdžiui, įrodinėja, kad ideali demokratijos ar krikščionybės lygybė tėra fundamentaliai homogenizuojanti „bandos–gyvulio moralės" lygybė. Panašiai Nietzsche pareiškia, kad idealistinis[4] principas, dažnai iškeliamas (kaip jis sako) „fiziologų", kuriems visas žmogiškas gyvenimas yra suvedamas į „savisaugos stimulą", yra niekuo nepateisinama, homogenizuojanti teleologija. Žmogiškasis gyvenimas greičiau yra gyvenimo išsiliejimas, kuris tuo pat metu yra „valia galiai"[5]. Savisaugos principo patikimumui kenkia visi tie faktai (smurtas, auka, nesveikas gyvenimas ir t.t.), kurie jam prieštarauja. Bet koks esencializmas ar teleologija, kaip idealizmo versijos, turi neigti vieną ar daugiau gyvenimo aspektų, kad būtų suprantami. Štai kodėl Nietzsche sako, kad idealizmas yra gyvenimo neigimas – moderniojoje eroje net sukeliantis patologines pasekmes. Gyvenimas apskritai yra neredukuojamas; jis yra skirtumų visuma, o ne identitetas. Identitetą galima būtų pateikti ir padėti ant svarstyklių su bendru matu. Horizontalumas, priešingai – parodo, jog neįmanoma rasti mato, atitinkančio skirtumus. Horizontalumas atveria „ideolektinę" (asmeninės kalbos) komunikacinio proceso pusę. Ir tai iškelia su visu Nietzsche's projektu susijusius klausimus, prie kurių dar sugrįšime.

Tai, kas ką tik buvo paaiškinta apie idealizmą ar valią galiai, Nietzsche'i yra labiau priimtinas nei nepriimtinas požiūris. Savo pirmojoje knygoje *Tragedijos gimimas*, išspausdintoje 1872 m., kai jam tebuvo 28-eri, Nietzsche įveda du principus, kurie bus jo raštuose iki pat pabaigos: Dioniso principą – chaoso, sapnų bei svaigulio principą – ir Apolono principą – tvarkos bei formos teikimo principą. Abu šie principai iš tikrųjų susiję su – gyvenimo, kaip kūrybos – estetine dispozicija. Taigi pirmojoje įžangoje veikalui, parašytam 1871 m., Nietzsche sako: „menas atstovauja aukščiausiajai šio gyvenimo užduočiai bei tikrajam metafiziniam aktyvumui"[6]. Tuo remdamiesi graikai parodė, kaip menas – kaip tam tikra valia iliuzijai, sukomponuotai pagal formos teikimo bei svaigulio principus – galėtų funkcionuoti kaip tikrai pranašesnioji gyvenimo pusė. Tada menas tampa tolygus pripažinimui, kad gyvenimas yra nepažinus pagal jokias pagrindines tiesas, kaip tvirtina idealistinė metafizika. Taigi gyvenimas suprantamas kaip tragedija. Tuomet menas nebeprivalo atmesti gyvenimo. Gyvenimo tragizmas, kaip dioniziškojo principo įkūnijimas, ypač atsispindi muzikos dvasioje (pirmasis Nietzsche's knygos leidimas iš tikrųjų buvo pavadintas *Tragedijos gimimas iš muzikos dvasios*). Dėl šios priežasties Nietzsche sutelkia dėmesį į strateginį choro vaidmenį ikisokratinėje graikų dramoje. To-

li gražu nebūdamas ekvivalentus žiūrovams (kurie vargu ar galėtų suklysti, palaikydami dramą gyvenimu), kaip teigė Schlegelis, choras suvokia veiksmą scenoje kaip realų ir atliepia gyvenimą ritminiu apsvaigimu. Choras, kaipo toks, suteikia formą dioniziškajam impulsui. Apolonas, kaip plastinių galių bei pranašavimo dievas, suteikia akstiną vizualiems objektyvizuotiems dramos aspektams. Tačiau Nietzsche pastebi, kad platonizmo iškilimas sugriovė graikų tragediją iš vidaus: platonizmas, kaip aukštasis idealizmas, vedė tragiškojo gyvenimo turinio atmetimo link, taigi prie svaiginamųjų elementų poreikio atmetimo. Todėl modernioji filosofija – bei tam tikri moderniojo mokslo aspektai, – kaip platonizmo paveldėtoja, atmeta gyvenimą: ji naikina muzikos dvasią – tragiškojo elemento pripažinimą. Žinojimas taip dominuoja moderniojoje kultūroje, kad žmonės prarado gebėjimą veikti. „Žinojimas užmuša veiksmą, – sako Nietzsche *Tragedijos gimime*, – veiksmas reikalauja iliuzijos šydo."[7]

Filosofija tampa neigiančia gyvenimą pažinimo srityje, o krikščionybė tokia tampa moralės srityje. Čia Nietzsche negailestingai tiksliai pataiko į krikščionybės kaltės vaidmenį. Ši tema suteiks mums galimybę imtis kitos: santykio tarp aktyvių bei neaktyvių nuostatų. Krikščionybės moralė teigia esminį lygybės tarp žmogiškųjų individualybių principą. Tačiau kliūtis ta, kaip nurodo Nietzsche, jog gyvenimas parodo, kad skirtumai yra – skirtumai tarp stipraus bei silpno, turtingo ir vargšo, gabaus ir vidutinybės, vyro ir moters; gyvenime iš tiesų yra visokių skirtumų neįsivaizduojama įvairovė. Tačiau, kad išlaikytų lygybės (i.e. idealo) iliuziją, krikščionybė išranda kaltę, ar „nešvarią sąžinę", kad tie, kas nusprendžia esantys skirtingi pozityviąja prasme, būtų priversti atsisukti prieš save. Dėl savo skirtingumo (ypač pranašumo prasme) jie turėtų pasijusti atsakingi už kitų kentėjimą.

Nietzsche's schemoje kaltė yra neveiksmingos minties žymė – silpnųjų minties, bet nebūtinai silpnųjų griežtai fizine prasme, o negalinčių priimti gyvenimo tokio, koks jis yra, besivadovaujančių *ressentiment*, bei tų, kurie sugalvojo idealus, kad paslėptų savo silpnumą. Kaltė, vadinasi, yra ginklas, kurį mažiau apdovanotieji naudoja prieš laisvą bei originalią dvasią, kuri dažnai siekia naujų aukštumų. Mieliau, nei siekdami pakelti save į naujas aukštumas lygybei išlaikyti, jie neigia, kad tokios aukštumos egzistuoja. Savo poetiškiausiame bei žymiausiame veikale *Štai taip Zaratustra kalbėjo* Nietzsche turi Zaratustros – „aukštesniojo žmogaus", nusileidžiančio nuo kalnų kalbėti žmonėms turguje – pavyzdį. Kadangi žmonės turguje tesupranta tik naudos kalbą (mainomosios vertės bei skaičiavimo kalbą), jie nesugeba suprasti Zaratustros ir palaiko jį bepročiu. Vadovaudamiesi lygybės etika bei nuo jos neatsiejama nauda, turgaus žmonės siekia vieno dalyko. „Piemens nėra jau jokio, yra tiktai banda! Kiekvienas nori to paties, visi čia lygiateisiai: o jei kam kyla kitas jausmas, tas savo noru į beprotnamį keliauja."[8] Būdama nepermaldaujamai neveikli minia negali galvoti apie jokį kitą tikslą, nei būti laiminga. Tai yra ta laimė, kuri, kaip manoma, ateis su lygybe bei nauda. Minia šaukia Zaratustrai atvesti jiems Pagrindinį žmogų, kuris laimę išrado. Zaratustra palaiko aukštesnįjį žmogų, kuris, kadangi yra peržengęs visą idealizmą vardan gyvenimo, yra taip pat peraugęs ir žmogų; nes žmogus taipgi yra idealas, neturintis atitikmens. Tačiau neveikli mintis nori laimės, o ne rizikos ir ken-

tėjimo, dažnai lydinčių kūrybiškumą bei originalumą. Paskutinis Žmogus (lygiavertis žmogui apskritai) yra neveiklus žmogus; aukštesnysis žmogus, ar Antžmogis, yra veiklus individas, pasiryžęs būti kūrybingas ir vengiantis savo gyvenimą paskandinti skaičiuojamoje lygybės etikoje. Kaip aukštesniojo žmogaus pavyzdys, Zaratustra negali – beveik pagal apibrėžimą – būti suprastas; nes jis įkūnija horizontaliąją mintį, ir todėl jo kalbą tik retai galima išversti į kasdieninę kalbą. Aukštesniojo žmogaus mintis, trumpai tariant, yra poetinė.

Aukštesniojo žmogaus figūra savo apogėjų pasiekia po mirties publikuotoje *Valioje galiai*. Įdomu, kad Nietzsche ir save apibūdino kaip iš esmės pomirtinį mąstytoją – kaip mąstytoją, neatitinkantį laiko. Nepaisant pomirtinio statuso, *Valia galiai* geriausiai atskleidžia daugelį esminių Nietzsche's minties aspektų. Jie būtų tokie: valia galiai, amžinasis sugrįžimas, nihilizmas, antiidealizmas; visų vertybių perkainojimas. Mes čia ypač smulkiai išnagrinėsime pirmuosius du aspektus, nes būtent jie pastaruoju metu daro didžiulę įtaką šiuolaikinei minčiai.

Kaip jau paaiškinta aukščiau, valią galiai reikia suprasti kaip Nietzsche's antiidealistinės pozicijos pagrindą. Tai yra gyvenimo teigimo principo įkūnijimas. Valia galiai ta prasme yra lygiavertė viskam, kas iš tiesų nutinka gyvenime, todėl Nietzsche – kai kurių akyse – tampa radikaliai realistiniu mąstytoju. Valia galiai yra „pasaulis", sako mūsų autorius; ir toliau tęsia: *„Šis pasaulis yra valia galiai – ir nieko daugiau!* Ir jūs patys esate ta valia galiai – ir nieko daugiau!"[9] Nėra jokio valią turinčio subjekto už galios, jokios realybės už jėgų žaismo, jokio pasidalijimo į valią ir kita, į būtį ir nieką ar į subjektą ir objektą – kadangi pats pasidalijimas yra valios galiai dalis. Valia galiai yra gausybė jėgų, iš kurių turi būti sukonstruoti identitetai, o reiškiniai neturi jokios vieningos priežasties. Vertybių perkainojimas yra lygiavertis vertybių kūrimui, kai vyksta valios galiai jėgų žaismas. Vertybės visada turi būti patvirtintos; jos neegzistuoja pačios „savaime", kaip manė Kantas.

Vėlgi valia galiai neturi nei kilmės, nei tikslo, nei pradžios, nei pabaigos – nes visa tai taipgi tėra idealistinės ir, vadinasi, metafizinės kategorijos. Arba pagaliau pasaulis neturi jokios kitos kilmės, nei ta, kurią jam suteikia jo genealogija. Šiomis aplinkybėmis Nietzsche nukala savo kontroversinę „amžinojo sugrįžimo" sąvoką, skirtumo bei nepastovumo žaismo doktriną. Tariant kitais žodžiais, forma, kurią įgauna valia galiai iš esmės nenumatoma. Tai „mėgavimasis visomis nepastovumo bei eksperimentavimo rūšimis kaip priešnuodžiu pačiam kraštutiniam fatalizmui; būtinumo sąvokos panaikinimas; „valios" panaikinimas; „savaiminio žinojimo" panaikinimas"[10]. Kadangi pasaulis neturi jokio tikslo, tai jis yra kontinualus, „betikslis" keitimosi judėjimas. Visa grįžta; pasaulis nėra, sako Nietzsche, nuolat atsinaujinantis pasaulis. Sistema neturi pusiausvyros, bet ji nėra ir visiškai atvira. Ji greičiau yra panaši į žaidimą (kauliukais), žaidžiamą begalinį skaičių kartų taip, kad pagaliau rezultatai ima kartotis. Amžinojo sugrįžimo principas yra iš visos šios filosofijos pats mįslingiausias. Kartais atrodo, kad Nietzsche nori tai susieti su devyniolikto amžiaus termodinamikos teorija (iš čia nuorodos į pastovų energijos kiekį ir į sistemos nestabilumą); kitais kartais atrodo, kad dėmesys sukauptas į valią galiai ir į pasirengimą neneigti jokio gyvenimo aspekto – netgi labiausiai šiurpinančių įvykių – o

tokių pasitaiko, sako Nietzsche, kai gyvenimas yra padalijamas į pripažįstamą gerąją pusę bei neigiamą blogąją; čia valia galiai yra valia visada sugrąžinti kiekvieną įvykį, kad ir koks jis būtų. *Amor fati* – lemties meilė – yra būtent ta frazė, kuri geriausiai įvardija šį požiūrį.

Suprantama, Nietzsche's projektas yra smulkmena, jei ne jo nesaikingumas. Tačiau jis nėra nei beprotiškas, nei iracionalus; jis turi savo labai griežtą bei nuoseklią logiką, ir tai teikia jam komunikabilumo bei paklusnumo, kad būtų panaudotas *fin-de-siècle* antiidealizmo tikslams. Tad kokios jo problemos?

Pradėkime nuo to, kad jei valia galiai – visa kas, tai kodėl Nietzsche imasi ją aiškinti? Jis galbūt galėtų atsakyti pareikšdamas, kad jis ne aiškina, bet savo filosofiniu stiliumi tik pateikia jos pavyzdžius. Tačiau kiekvienas skaitantis jo darbus negali nepamatyti, kad yra užuominos, papildančios šį stilių. Nietzsche, kaip mąstytojas, yra unikalus, ir dėl to negali būti jokių abejonių; tačiau jis daug ką pasako ir pats. Jis nerašo grynosios poezijos. Todėl į jo teorijas reikia žvelgti kaip į filosofijos žaidimo ėjimus; tai neigti reikštų neigti svarbų Nietzsche's minties matmenį. Tačiau, kad tai pripažintume, kita vertus, reikia įveikti nepasitikėjimą, kad galima radikaliai heterogeniškai mąstyti.

Antra, galėtų pasirodyti, kad Nietzsche's antiidealizmas remiasi ar griebiasi galimybės, kad įvykis galėtų būti redukuotas į jo aprašymą; toks tvirtinimas yra aiškiai abejotinas, jei tik metafora yra pati kalbos širdis, kaip įtikinėjo mąstytojai, tokie kaip Kristeva.

Pagaliau, jei Nietzsche vengia pats būti savo gyvenimo „neigėjas", tai ar neturi jis sutikti, kad gyvenimas iš dalies sukelia gyvenimo neigimą? – kad valia svajoti gali virsti ne tik meno forma, bet taipgi galėtų įgauti valios būti laimingam formą?

Pastabos

1 Walter Kaufmann, *Nietzsche*, New York, Vintage Books, 3 leid., 1968, p. 22.
2 ibid.
3 Čia galima nurodyti Bataille, Blanchot, Deleuze, Foucault, Derrida, Lyotard ir Irigaray darbus.
4 Nietzsche'i bet koks principas, kuris yra siūlomas skirtingiems regimybės faktams, kaip sudarantis jų pagrindą ar kaip koherentiška tiesa, yra idealistinis. Iš viso tikėti bet kokia redukcionizmo forma (ar esmės, ar teleologijos–tikslo forma) būtų pagal Nietzsche's dalykų schemą idealistiška.
5 Žr. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, vert. R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1973 (perspausdinta 1974), p. 26.
6 Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy* leidinyje *The Birth of Tragedy and the Case of Wagner*, vert. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1967, p. 31–32.
7 ibid, p. 60.
8 Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, vert. R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, perspausdinta 1974, p. 46.
9 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, vert. Walter Kaufmann ir R. J. Hollingdale, New York, Vintage Books, 1968, skirsnis 1067, p. 550. Nietzsche's išskirta.
10 ibid., skirsnis 1060, p. 546.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Bataille, Baudrillard, Deleuze, Foucault

Svarbiausi Nietzsche's darbai

Knygos, paties Nietzsche's parengtos publikavimui

The Birth of Tragedy (1872, 1874, 1886), vert. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1967

Untimely Meditations, vert. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, apima:

First Part: David Strauss, the Writer and the Confessor (1873)

Second Part: On the Use and Disadvantage of History for Life (1874)

Third Part: Schopenhauer as Educator (1874)
Fourth Part: Richard Wagner in Bayreuth (1876)

Human All Too Human, vert. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (perleista 1989):

Volume One (1878)
Volume Two. First Section: Assorted Opinions and Sayings (1879)
Volume Two. Second Section: The Wanderer and His Shadow (1880)

Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality (1881), vert. R. J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1982

The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs (1882), vert. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1974

Thus Spoke Zarathustra (1883, 1884, 1885), vert. Walter Kaufmann, New York, Viking 1966; pasinaudota leidimu: vert. R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, persleista 1974

Beyond Good and Evil (1886), vert. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1966; pasinaudota leidimu: vert. R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1973. Perleista 1974

On the Genealogy of Morals (1887), vert. Walter Kaufmann ir R. J. Hollingdale, New York, Random House, 1967, Vintage Books, 1989

The Case of Wagner (1888), vert. W. Kaufmann, New York, Vintage, 1967

The Twilight of the Idols (parengta spaudai 1888; 1 leid. 1889), vert. R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1968. Perspausdinta 1974

Nietzsche contra Wagner (parengta spaudai 1888; 1 leid. 1895), vert. Walter Kaufmann (rinkinys) leidinyje Walter Kaufmann (red.), *The Portable Nietzsche*, Harmondsworth, Penguin, 1976 (perleista 1982), p. 661–683

The Antichrist (parengta spaudai 1888, 1 leid. 1895), vert. R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1968. Perleista 1974

Ecce Homo (parengta spaudai 1888; 1 leid. 1908), vert. Walter Kaufmann, New York, Random House, 1967, Vintage Books, 1989.

Paties Nietzsche's nepublikuota

The Will to Power (ištraukos iš Nietzsche's devintojo dešimtmečio užrašų knygučių; 1 leid. 1901; pataisytas leid. 1906), vert. Walter Kaufmann ir R. J. Hollingdale, New York, Vintage Books, 1968

Papildomi šaltiniai

Kaufmann, Walter, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York, Vintage, 1968

Magnus, Bernd, Miller, Stanley ir Mileur, Jean-Pierre, *Nietzsche's Case: Philosophy as/and Literature*, New York, London, Routledge, 1993

Nehamas, Alexander, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1985

Nietzsche's vertimai į lietuvių kalbą

Apie moralės genealogiją: poleminis veikalas, iš vokiečių k. vert. Alfonsas Tekorius (ALK), Vilnius, Pradai, 1996

Linksmasis mokslas („la gaya scienza"), vert. Alfonsas Tekorius (ALK), Vilnius, Pradai, 1995

Tragedijos gimimas arba Helenizmas ir pesimizmas, vert. Alfonsas Tekorius (ALK), Vilnius, Pradai, 1997 (6-a pastaba, p. 34)

Rinktiniai raštai, Frydrichas Nyčė, sudarė A. Rybelis, R. Dulkinienė; vert. Evaldas Nekrašas... [et al.], Vilnius, Mintis, 1991

Stabų saulėlydis, arba kaip fiksuojama kūju, vert. Arvydas Šliogeris, Vilnius, Strofa, serija Akademija, 2-as pataisytas leid., 2000

Šitaip kalbėjo Zaratustra, knyga visiems ir niekam, Kaunas, 1938

GEORG SIMMEL

Kadangi Georgas Simmelis yra Ferdinando de Saussure'o, Sigmundo Freudo bei Emile'io Durkheimo amžininkas, tai ir jo tuometinės mintys yra susijusios su šiuolaikinių mąstytojų temomis. Jo rašiniai apie seksualumą, kur objektyvumas vertinamas kaip vyriškas, sužadina Irigaray feministines nuostatas; jo rašiniai apie pinigus bei mainus atliepia kai kuriuos Mausso bei Bataille dalykus; o jo įvykio teorija bei modernioji realizmo kritika – ankstyvąjį Barthes'ą.

Nors daugelis amžininkų suvokė Simmelį kaip idiosinkrazinį mokslininką ir

kaip įžeidimą universitetui dėl jo nedokumentinio esė stiliaus bei dėl pasirenkamų „proziškų“ tyrimo temų, žvelgiant į praeitį, Simmelis iškyla kaip novatoriškas bei originalus mąstytojas, įžvelgęs poreikį tiek analizuoti socialinius fenomenus, tiek ir būti filosofu. Dar daugiau: rašyti apie seksualumą, pinigus bei socialumą Simmeliui kartu buvo ir šių fenomenų išgyvenimo būdas. Dėl savo analizių, kurių garsiausios *Pinigų filosofija* ir „Metropolis ir mentalinis gyvenimas“, Simmelis tapo pripažintas už sociologinį modernios sąmonės, suvokusios save, kaip autonomišką individualybę, portretą.

Simmelis gimė 1858 m. Berlyne ir buvo jauniausias iš septynių vaikų. Jis visą gyvenimą primygtinai tvirtino, kad niekas jo tėvų namuose neturėjo jokios nuovokos apie tikrą intelektualią kultūrą, ir iš tiesų tik artimas šeimos draugas muzikos leidėjas Julius Friedländeris rėmė Simmelį didžiąją jo akademinio gyvenimo dalį. Berlyno universitete, į kurį įstojo 1876 m., Simmelis studijavo psichologiją, istoriją, filosofiją ir italų kalbą. 1881 m. jis gavo doktoratą esė, pavadintos „Įvairių Kanto požiūrių į materijos prigimtį aprašymas ir įvertinimas“, pagrindu. Iki 1900 m. penkiolika metų Simmelis Berlyno universitete dėstė kaip *Privatdozent*, ir jo pajamos priklausydavo nuo studentų įmokų. Nors pateikė prašymus į keletą universitetų (vienas jų buvo Heidelbergo universitetas, kur jį rėmė Maxas Weberis), tačiau kartu dėl antisemitizmo bei akademinio konservatyvizmo buvo lemta, kad Simmelis labai vėlai, būdamas 56-erių, 1914 m. buvo paskirtas filosofijos profesoriumi Strasbūro universitete. Po ketverių metų Simmelis mirė.

„Metropolis ir mentalinis gyvenimas“ yra Simmelio individualios sąmonės bei moderniojo miesto sąveikos analitinė apybraiža. Kaip Ferdinandas Tönniesas ir anksčiau kiti, Simmelis atkreipia dėmesį į tai, kaip modernusis miesto gyvenimo būdas neatitinka tradicinio. Mieste formalūs ryšiai tarp individų pakeičia labiau tradicinius emocinius ryšius; kylant biurokratijai bei vystantis mokslui, gyvenimas tampa labai diferencijuotas; jis nebeturi fiksuoto turinio ir jam labiau būdingos abstrakčios formos, iš kurių pati svarbiausia yra pinigai. Prieš aptardami smulkiau, atkreipkime dėmesį, kad metropolyje pinigai, kaip mainų tarpininkas, leidžia didžiausią, kokią tik galima įsivaizduoti, prekių apyvartą, nes jie yra joms visoms bendras matas; todėl jie yra didysis sulygintojas.

Simmelis savo esė remdamasis pinigais kaip pavyzdžiu, teigia, kad miestas iš principo yra suaustas iš įvairiausių ritualų bei tarpininkavimų. Taigi emociniai ryšiai grupių viduje bei tarp jų užleidžia vietą formaliems ryšiams tarp individų; ir Simmelis mano, kad tai suteikia daugiau laisvės. Kaip produkcijos pardavėjas geba pateikti į rinką daugiau įvairių prekių, jei pinigai visiškai išstumia barterinius sandėrius, be to, ir intelektualinis impulsas suteikia galimybę individui reikšti daugiau savo veiksmų bei sąveikų, nesilaikyti vien apibrėžtų tradicinių rutinų bei ritualų. Ko gero, Simmelis tikrai suteikia naują skonį bei aplinką atitrūkimui nuo tradicijos, tačiau ne dėl to jis toks originalus. Svarbiausia jo įžvalga, ko gero, yra tvirtinimas, kad miesto gyvenimas sukelia iš pagrindų naują psichologinę dispoziciją: blasé* nuostatą. Pastarąjį lemia faktas, kad kartą jau išlaisvinta nuo grįžta-

* Abejingumas.

mojo tradicijos laiko – kai gyvenimas suvokiamas kaip nuolat pasikartojantis – individuali sąmonė pakliūva į negrįžtamą miesto laiko tėkmę. Patirtis tampa Baudelaire'o frazės „laikinumo, trumpalaikiškumo, atsitiktinumo" valdoma.

Net jei pats Simmelis to ir neišdėsto tiksliai tokiais terminais, jis aiškiai pasako, kad moderni patirtis neatsiejama nuo sąmonės transformacijos, kai aš tampa pernelyg jautrus kiekvienai egzistencijos detalei – pats šis žinojimas patvirtina būties prigimtics laikinumą. Taigi tam tikru būdu moderni sąmonė yra mirties sąmonė – tai ne mirtis kartą ir visam laikui, bet mirtis kaip pasikeitimas – tarpininkė – tarp daugybės efemeriškos būties faktų. Šitas perdėtas jautrumas moderniajam gyvenimui bei jo sudėtingumas, įrodinėja Simmelis, kelia poreikį filtruoti visus stimulus, išskyrus pavaldžius protui ir jausmams. Už tam tikros ribos psichika nebeatliepia stimulams ir taip išreiškia modernaus didmiesčio požiūrio „blasé". Nuo susižavėjimo visų rūšių skirtumais blasé tampa „indiferentiškas" skirtumams.[1] Monotoniškumas palaipsniui apima miestą, nors iš pradžių (istoriškai? psichologiškai? – Simmelis to nepasako) buvo susižavėjimas bei įsitraukimas.

Panašiai kaip Marxas ar Durkheimas, Simmelis pripažįsta darbo pasidalijimo atsiradimą bei jį lydinčią ekonominę ir socialinę diferenciaciją. Tačiau, kitaip negu Marxas, jis siekia apibendrinti kultūrines pasekmes. Ypatingą dėmesį Simmelis skiria tam, ką jis modernioje visuomenėje vadina „objektyviosios dvasios dominavimu subjektyviosios atžvilgiu". Kalbant apibendrintai, „objektyvioji dvasia" atitinka socialinio gyvenimo objektyvizaciją. Objektyvizacija yra tarpininkavimo padarinys, pradedant pinigais, įstatymais bei rašymu ir baigiant žiniasklaidos augimu. Objektyvizuoti objektą, vadinasi, išlaisvinti jį iš „kilmės" konteksto ir paversti įvairiomis simboliškumo formomis. Todėl Simmeliui diferenciacija yra neatskiriama nuo objektyvizacijos ir kiek mažiau nuo reprezentacijos.

Simmelio knygoje *Pinigų filosofija*, kurią dabar aptarsime, objektyvizacija aiškinama remiantis meno pavyzdžiu. Tradiciniu kontekstu menas yra beveik visiškai įkūnytas (amato) technika. Kita vertus, modernizme atsiranda meno objektas – objektas, atskirtas nuo tos technikos, kuria jis pagamintas. Tiktai kaip objektas meno darbas gali turėti piniginę ar mainomąją vertę. Turėti mainomąją vertę pačia bendriausia prasme reiškia, kad menas – kaip ir dar daug kas moderniajame gyvenime – paklūsta To paties dėsniui. Nes pinigai yra lygiavertiškumo mediumas: mainomoji vertė – kurią Simmelis taip pat vadina kokybės virtimu kiekybe – yra tas bendrasis principas, kuris sugriauna specifinę objekto „formą". Todėl žmonėms dažnai nepatinka, kai didiesiems darbams (*Mona Lisa*) priskiriama piniginė vertė. Arba jei jau didžiajam genijaus darbui turi būti paskirta kaina, tai ji turėtų būti tokia aukšta, kad būtų beveik neįsivaizduojama. Taip yra todėl, kad būtent darbo unikalumas bei originalumas yra jo reikšmingumo pagrindas. Būtent jo nereproduktyvumas skiria jį nuo amato objekto, kuriame unikalumas slypi technikoje. Tačiau tai, kas dera menui, taip pat pritaikoma ir kitoms moderniojo gyvenimo sritims tiek, kiek jos susijusios su pinigais.

Pavyzdžiui, savo garsioje diskusijoje apie prostituciją Simmelis sako, kad ji sukelia žmogaus degradaciją, nes žmonės tampa

priemonėmis (tuo tarpu Kantas įrodinėja, jog kategorinis imperatyvas ir yra tai, kad žmogus visada turi būti vertinamas kaip pats sau tikslas), ir kad tai, kas žmonių santykiuose turėtų priklausyti moteriai, veiksmingai paverčiama viešąja nuosavybe. Tačiau pats Simmelis pripažįsta, kad gali būti ir kultūrinis prostitucijos vertinimas, nes pastaroji ne visur turi neigiamą reikšmę, kokią įgavo Vakaruose. Kita vertus, galima paklausti, kodėl itin išvystyta piniginė ekonomika gali laikyti prostituciją žmonių santykių modeliu. Tokis supratimas, atrodo, pernelyg toli siekiantis: jis pagrįstas idėja, kad visi beasmeniai santykiai yra potencialiai priemonių santykiai, tuo tarpu kitas galimas požiūris būtų, kad profesionalizmo sąvoka – pragyventi iš savo talentų – visiškai atitinka pagrindinį pinigų ekonomikos vystymąsi.

Be gausybės istorinių, etnografinių bei psichologinių dalykų, Simmelis apibrėžia, ką jis laiko pagrindine pinigų ypatybe. Kaip buvo sakyta, svarbiausia, kad pinigai veikia kaip ekvivalentiškumo principas, ar tarpininkas, tačiau,patys neturi jokios vertės. Jų reikšmė atitinka jų perkamąją galią. Tačiau tai nereiškia, kad iškreiptu būdu naudojami pinigai negali patys savaime tapti tikslu. Šykštuolis, kuris kaupia pinigus, bei asketas, kuris atmeta visus piniginius santykius, tėra pavyzdžiai tų žmonių, kurie atspindi iškreiptą pinigų naudojimą kaip savitikslį. Išvystyta pinigų ekonomika yra visada judanti, pinigai retai kaupiami.

Kita esminė pinigų ypatybė Simmelio analizėje yra ta, kad kaip ekvivalentiškumo principas jie yra visiškai abstrakti, grynoji forma. Ir kaip grynoji forma jie gali turėti begalybę turinių. Ta prasme jie yra laisvės priemonė, nes, priešingai nei barterio atveju, daugelis skirtingų dalykų gali turėti tą pačią mainomąją vertę. Kadangi pinigai taip pat yra objektyvizcijos forma, tai jie ir parodo vertę per kainą.

Taip pat pinigai yra sulyginimo priemonė. Jie pabrėžia tai, ką daiktai turi bendra. Taigi jie gali nukreipti blasé link, kai prarandamas vertės pojūtis: „Jeigu kurį užvaldo mintis, kad atitinkama pinigų suma gali suteikti visas gyvenimo galimybes, jis taip pat tampa blasé“[2]. Kaip tik todėl cinizmas – jutimas, kad neegzistuoja jokios aukštesnės vertybės – tampa galimas. Ciniškam požiūriui būdinga nuostata, kad visa gali būti nupirkta.

Būdami atskirti nuo kokybės, pinigai veikia kaip visų galimybių stimulas. Tokiu būdu modernioje aplinkoje pinigai suteikia didesnę laisvę. Pinigai, kaip laisvės priemonė, skatina nuasmeninimą, kadangi jie siekia nutraukti gilius emocinius žmonių saitus, versdami juos labiau patikėti savo „asmens laisve“. Paradoksalu, sako Simmelis, kad nepriklausomybė, kurią pinigai suteikia, taip pat kelia tam tikrą priklausomybę nuo kitų. Vadinasi, pinigai „suteikė mums išimtinę galimybę jungti žmones, nors atėmė asmeniškumą“[3]. Taigi, nors vienišumas moderniame mieste atsirado dėl emocinių, neformalių socialinių ryšių nutraukimo, tačiau pasiekęs sudėtingiausią bei labiausiai išvystytą formą individualizmas sustiprina ryšius su kitais, todėl labai padidina emocinių ryšių, atsirandančių platesnėje žmonių aplinkoje, tikėtinumą.

Vystantis pinigų ekonomikai, keičiasi sąlygos moterims. Nykstant šeimos gyvenimo uždarumui, moterys gali įžengti į viešąją sferą kaip apmokamos darbuotojos. Moterų judėjimas, sako Simmelis, be abejonės, atsirado dėl technologijos pasiekimų, lydimų

didėjančio darbo pasidalijimo, kuris labai sumažino moterų namų ruošos darbus. Iš tiesų, kuo skirtingesnės ekonomikos užduotys, tuo mažiau pateisinamas lyčių darbo pasidalijimas. Nors Simmelis (laikydamasis senos tradicijos) suvokia moterį esant arčiau „gamtos“ nei vyrą, „fiksuotos santuokinio gyvenimo formos bei įpročiai, užkrauti individams, stabdo partnerių asmeninį vystymąsi“[4]. Kadangi santuoka vis dar turi tradicijos elementų (nes daug kas vis dar priklauso nuo objektyvizacijos), tai ji ypač suvaržo moterų asmeninį vystymąsi, nes moteris daugiau nei vyras buvo priversta nešti tradicinės būties sunkenybės naštą.

Ir iš kitų jo raštų tampa visiškai aišku, kad Simmelis manė, jog moterys, kaip ir vyrai, turėtų įgyti laisvę; laisvę čia reikėtų suprasti moderniąja prasme, kaip laisvę nuo tradicinių ryšių. Simmelis įrodinėja, kad moterys turi būti pasirengusios įžengti į objektyviąją kultūrą. Tačiau objektyvioji kultūra numato savaiminės kultūros atsiradimą, kuri laikoma lyties požiūriu neutrali, todėl Simmelis be jokių dvejonių apibrėžia ją kaip vyrišką. Iš tikrųjų ta opozicija, kurią moterys kartais parodo prieš įstatymą, neturi, įtikinėja Simmelis, būti suprantama kaip opozicija prieš patį įstatymą, bet prieš įstatymą, kuris iš tikrųjų atsirado, kad įkūnytų vyro interesus. Įstatymas vis dar slepia šio tikslo rudimentus, nors jis, kaip abstrakti priemonė, privalėtų būti grynoji forma – panašiai kaip pinigai.

Apskritai Simmelis palaiko moteris – šeimoje, remiantis įstatymais bei teisingumu, mene, meilėje ir ekonomikoje, – toks palaikymas yra neatsiejamas nuo modernizmo projekto realizavimo. Beje, Simmelis subtiliai siūlo moterims pačioms pasirinkti viešąją sritį pagal savo pačių, kaipo moterų, specifinius sugebėjimus. Todėl moterys medicinos praktikoje yra geresnės diagnostikės nei vyrai, nes jos sugeba empatizuotis su kitais. Kita vertus, Simmelio neįžvalgumas greičiausiai pasireiškia tuo, kad siekdamas priskirti moterims tik joms būdingą identitetą, jis dažnai jų savybes natūralizuoja rizikuodamas nulemti moters psichologiją (pavyzdžiui, kad moters išorinė prigimtis yra labiau centralizuota; kad moters prigimtis yra labiau homogeniška nei vyro, ir panašiai). Nepaisydami to, turėtume paklausti, ar Simmelio neįžvalgumas gali būti apibrėžiamas kitaip, nei objektyvizacija, kurią jis išskiria. Simmelis, šiaip ar taip, yra ir konfliktinės bei heterogeninės visuomenės teoretikas – tai garsiausiai skambančios dvidešimtojo amžiaus pabaigos postmoderniųjų laikų temos.

Simmelio požiūrio ribotumas, didesnis nei tas, kuris atsiskleidžia analizuojant moterų padėtį, susijęs su jo primygtinai įrodinėjama opozicija tarp tradicijos ir modernaus gyvenimo. Apskritai laisvė, miestas, pinigai, seksualumas bei meilė, darbas, etc. – visi yra vertinami kaip modernūs (i.e. suvokiami kaip pagrindinės tarpininkavimo formos), nes jie buvo išlaisvinti nuo tradicinių suvaržymų. Tačiau dabar kyla abejonių, ar iš viso yra tokių empirinių visuomenių, kuriose moderniai suprantami tarpininkavimai nebūtų egzistavę. Kitais žodžiais tariant, reikėtų paklausti Simmelio, ar pats modernizmas nėra tiek pat mitinis (todėl tradicinis), kiek ir realus.

Pastabos

1 Georg Simmel, „The metropolis and mental life“, vert. Edward A. Shils leidinyje Donald Levine (red.), *Georg Simmel, On Individuality and Social Forms*, Chicago ir London, University of Chicago

17. 582

Press, 1971, p. 329.
2 Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, vert. Tom Bottomore ir David Frisby, London, Routledge, 2 leid. 1990, p. 256.
3 ibid., p. 345.
4 ibid., p. 464.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Benjamin

Svarbiausi Simmelio darbai

Soziologie: Untersuchungen über die formen der Vergesellschaftung (*Sociology: Investigations of the Forms of Sociation*), Leipzig, Dunker and Humblot. Šiame darbe yra daug esė apie socialinės sąveikos formas bei tipus, kurios į anglų kalbą verstos bei publikuotos atskirai

Conflict and the Web of Group Affiliations (1908, iš *Soziologie*), vert. Kurt H. Wolff ir R. Bendix, Hughes, Glencoe, Ill., Free Press, 1955

The Conflict in Modern Culture and Other Essays, (1918), vert. D. E. Jenkinson *et al.*, Sunbury, Middlesex, Nelson; New York, Barnes & Noble, 1968

The Problems of the Philosophy of History (essays), vert. G. Oakes, New York, Free Press, 1977

The Philosophy of Money (1900), vert. Tom Bottomore ir David Frisby, London, Routledge, 2 leid. 1990

Papildoma literatūra

Frisby, David, *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge, Polity Press, 1985

Frisby, David, *Georg Simmel*, London, Tavistock, „Key Sociologists", 1984

Karen, Michael *et al.* (red.), *Georg Simmel and Contemporary Sociology*, Dordrecht, Boston, Kluwer Academic Publications, 1990

Ray, Larry (red.), *Formal Sociology: The Sociology of Georg Simmel*, Brookfield, Edward Elgar Publishing Co., 1991

PHILIPPE SOLLERS

Kaip Georges'as Bataille biografijos fragmentus naudojo savo kūriniams apie transpoziciją, taip ir Phillippe'as Sollersas (Bataille gerbėjas) naudojo savo biografiją rašydamas apie rašymo aktą: analogų rašymą, kaip sako Philippe'as Forestas savo mokslinėje Sollerso *oeuvre* studijoje[1]. Sollerso projekto specifiškumą bei unikalumą sunku suvokti todėl, kad kritikai visada pabrėžia neabejotinai impozantiškas ir prieš-gyniškas viešas Sollerso asmenybės permainas, o ne jo literatūrinių, teorinių bei kritikos darbų turinį, – kad reikalai taip susiklostė, Sollersas nėra visiškai niekuo dėtas. Tiek *Nouveau Roman* (kuriame konvencinis devyniolikto amžiaus romano modelis vertinamas kaip pakankamai ribotas) ir literatūros *engagé* kritikoje, užkabinančioje maoizmą bei katalikybę, tiek grįždamas prie prancūzų aštuoniolikto amžiaus klasicizmo (Voltaire, Crébillonas sūnus) ir prie „reikšmės", Sollersas visada suteikdavo žiniasklaidos kritikams tai, ko šiems ir reikėjo: figūrą, kurią galima kartu niekinti ir mylėti (rašančiosios brolijos frazė „meilė neapykantai", pamalonintų Sollersą), nes jis taip pat žaidžia jų veidrodžių žaidimą – ir žaidžia gerai.

Kad ir kokios pozicijos laikomasi jo raštų ar asmenybės atžvilgiu, vargu ar galime abejoti, kad Sollerso septintame dešimtmetyje įkurtas (kartu su kitais) literatūros žurnalas *Tel Quel* ir jame publikuoti svarbūs Foucault, Bartheso, Derrida bei Kristevos darbai – nė neminint kitų – pakeitė Prancūzijos literatūrinę aplinką. Daugeliui *Tel Quel* buvo prancūzų literatūros avangardas. Be to, 1983 m. įkūrus *L'Infini*, *Tel Quel* pasekėją, įvyko aiškiai pastebimas pokytis nuo avangardinio rašymo, kuriame dominavo reikšmės nebuvimas, idėjos prie avangardinio rašymo, kuriame keliama „reikšmės sugrįžimo" idėja.

Philippe'as Sollersas gimė Phillippe'u Jo-

yaux 1936 m. Bordo, kur jo šeima turėjo fabriką. Tėvai buvo anglofilai, ir šį nusistatymą okupacijos sustiprino. Todėl jaunasis Phillippe'as tapo aistringu, pirmiausia džiazo, o vėliau James'o Joyce'o garbintoju. Mokėsi jėzuitų Ecole Sainte-Genviève Versalyje, Sollersas, beje, buvo iš mokyklos išmestas už nedisciplinuotumą. Todėl buvo priverstas mokytis literatūros istorijos bei filosofijos savarankiškai – išskirtinis atvejis kultūroje, taip vertinančioje formalųjį mokytumą. Priešinimasis disciplinai bei visoms militarizmo formoms privedė Sollersą prie schizofrenijos simuliavimo per Alžyro karą 1962 m., tuo metu, kai turėjo būti šaukiamas karo tarnybai. Tačiau tuo pat metu jis jau buvo laimėjęs literatūrinius apdovanojimus, pirmąjį už nedidelį darbą *Le Défi (Iššūkis)*, išspaudintą 1957 m., o vėliau už *Le Parc* (*Parkas*), paskelbtą 1961 m. Pirmas tikras jo romanas *Une curieuse solitude* (*Keista vienatvė*), išleistas 1958 m., buvo Louis Aragono išaukštintas taip, kaip konservatyvusis rašytojas François Mauriacas išliaupsino *Le Défi*.

Paauglystės bei jaunystės metais Sollersas patyrė Baudelaire'o, Poe, Prousto, Lautréamont'o bei siurrealizmo įtaką. Vėliau, 1960 m., labai svarbus tapo poetas Francis Ponge'as, nes dvidešimt ketverių metų Sollersas skaitė Sorbonoje paskaitą apie Ponge'ą. 1965 m. Sollersas pasakys, kad Francis Ponge'as yra vienas tų retų rašytojų, traktuojančių kalbą kaip aplinką, teikiančią žmogui kūną bei sielą, o ne kaip ideologijos įrankį.[2] 1972 m. Sollersas tvirtino, kad siurrealizmas yra atsakingas už Joyce'o, kuris kartu su Artaud atstovauja didžiausiai „dvidešimto amžiaus kalbos revoliucijai", cenzūravimą.[3] Parėmęs kai kurias *Nouveau Roman* aspiracijas, Sollersas 1964 m. nuo jo ir nuo jo iniciatoriaus Alaino Robbe-Grilleto atsiribojo. Nors kritikai ir aptiko Robbe-Grillet projekto pėdsakų *Le Parc*, Sollersui *Nouveau Roman* tapo pernelyg akademiniu, tai yra steriliu. Kita vertus, nors Robbe-Grillet raštai atsimuša į realybės tuštumą, kurios negalima aprašyti (ji gali būti tik numanoma), Sollersas siekia kalbėti – rašyti – tuštumą, kaipo tokią. Vadinasi, Sollersui rašymas yra tuštumos analogas; kaip siurrealisto rašymas greičiau yra *délire* (kliedesio) analogas, o ne jo teorija.[4]

Visas analogų rašymas tam tikra prasme yra rašymo praktikos siekimas: jis nei siekia būti skaidrus realistine prasme (langas į pasaulį), nei, kita vertus, nusmunka iki grynosios poezijos, kur viešpatauja pasaulio neaiškumas. Nors rašymas niekada nėra visiškai nesuprantamas, tai nereiškia – toli gražu, – kad nėra ritmo. Kalbėdamas apie savo aštunto dešimtmečio pradžios romaną *Lois* (Įstatymai), Sollersas pabrėžia dekasilabinį šio veikalo ritmą – ritmą, kuris kyla iš pasąmonės ir sužadina gesto giesmes. *Lois* ritmas iš pat pradžių yra nesąmoningas; tačiau palaipsniui jo poveikį galima kontroliuoti, kaip romane be skyrybos ženklų *Paradis* (1981) dekasilabinis ritmas yra sąmoningai pasirinktas rašymo pagrindu.

Tarp *Le Parc* išleidimo 1961 m. ir *Paradis* publikacijos 1981 m. Sollerso rašymas apibendrinta prasme juda etapais nuo trumpalaikio prisitaikymo prie tam tikrų *Nouveau Roman* stilistinių strategijų prie labai formalizuotų *Drame*, *Nombres*, *H* bei *Lois*, parašytų 1965–1972 m., ir prie avangardinių lyrinių tekstų be skyrybos ženklų, primenančių devinto dešimtmečio pradžios Joyce'ą bei Mallarmé.

Sollersas pabrėžė, kad jis rašo muzikos ritmu – įkvėpimo semiasi daugiausiai iš Pur-

cellio, Monteverdi, Schönbergo ir Weberno bei tokių didžiųjų džiazistų, kaip Parkeris, Konitzas ir Braxtonas. Ausis, sakė jis, – tai svarbiausias prioritetas. Tai svarbiausias, tačiau ne vienintelis prioritetas. Nors Sollerso literatūriniai darbai labai skiriasi nuo *engagé à la* Sartre'o, vargu ar nors vienas jų bent jau netiesiogiai yra susijęs su autoriaus biografijos faktais ar įvykiais, pasireiškusiais toje socialinėje aplinkoje, kurioje jis visuomet aktyviai dalyvaudavo. Kaip pastebi Forestas, biografiniai elementai tampa ypač pastebimi 1983–1893 m. dekados romanuose (pradedant nuo *Femmes* (*Moterys*). Kaip menkai užsimaskavęs protagonistas savo vėlyvuosiuose veikaluose Sollersas rašydamas tyrinėja savo ryšius su *fin de siècle* reginių, kur seksas yra privalomas ir kur reikšmės atmetimas tampa norma, visuomene. Galiausiai Sollersas savo projektu siekia pateikti tokį rašymą, kuris vienu metu yra ir poetinis (fikcija) ir aprašomasis – rašymo akto užrašymas ir tuo pat metu intervencija, demaskuojanti cenzūrą, žabojančią rašymo „išimtis".

„Išimtis" yra svarbiausias terminas Sollerso rašymo teorijoje, ir todėl verta truputį sugaišti ir pasiaiškinti jos reikšmę. Panašiai kaip Nietzsche's filosofijoje, Sollersas tvirtina, kad rašytojas, kuriam rašymas iš tiesų yra pašaukimas, neišvengiamai yra išimtis. Pasak Sollerso, išimtis „yra meno bei literatūros taisyklė": kadangi norint būti rašytoju visa žodžio prasme, reikia keisti rašymo formas bei tvarką, paliekant rašantįjį subjektą dažnai nepakeliamoje vienumoje. Pasekmė ta, kad tikras rašytojas/a nerašo *pagal* jau egzistuojančias savo meno konvencijas, bet permodeliuoja jas ar bent yra permodeliavimo katalizatorius. Kadangi rašymo konvencijos visada yra socialinės konvencijos, tai tokio rašymo poveikis (Joyce'o pavyzdys) yra sujudinti – ir galbūt perdirbti – aptariamą socialinę aplinką. Rašymas ir galbūt menas apskritai negali būti paaiškintas paprastai sociologiškai; jis greičiau turi būti suvoktas pagal teoriją, kur dalis dažnai yra svaresnė nei visumos galia. Žurnalistinis rašymas, dažnai įkūnijantis socialiai priimtinas rašymo normas (galėtume sakyti, rašymo *doxa*) savo srityje yra teisėta rašymo forma; Sollersui problema iškyla, kai rašymas tikrąja šio žodžio prasme („didysis" rašymas) yra lyginamas su žurnalistika. Nors čia akivaizdžiai nėra jokio modelio, pagal kurį galima lyginti, tikrojo rašytojo menas visada yra avangardinis menas – visada išimtis. Rašytojo, kaip išimties, negalima lengvai priderinti prie jau egzistuojančios skalės ar kategorijų lentelės. Visuomenės normų atžvilgiu jis ar ji visada yra „kitas" ir tik kartais tėra su dideliu vargu integruojami į socialinį gyvenimą, jei apskritai integruojami. Rizika, kad rašymas (menas) gali degeneruoti į sau pataikaujantį narcisizmą, yra labai reali. Tačiau narcizistą nuo tikro rašytojo iš tiesų skiria tai, kad, šiaip ar taip, narcizistas niekada iš tikrųjų nesukrečia socialinės aplinkos, nes jo menas niekada nesiima kontroliuoti kvazivisuotinių visuomenės normų. Išimtis, priešingai – prisiima visuotines problemas kaip asmenines; iš tiesų išimčiai visuotinumas ir išimtis yra neatskiriami; grynajam narcizistui, kita vertus, visuotinumas iš esmės neegzistuoja.

Tokiam argumentui kartais nepritariama dėl tariamo elitizmo. Tačiau elitizmo teorija neišvengiamai pateikia aiškiai atpažįstamą, žemesnės bei aukštesnės padėties laipsniavimu pagrįstą gradacijos sistemą; ji yra neatšaukiamai hierarchinė. Elitas, trumpai

tariant, gali egzistuoti tik duotosios socialinių santykių sistemos viduje; jis neprieštarauja sistemos kompetencijai spręsti. Sollerso išimties teorijai būdingesnis horizontalus požiūris. Kalbant horizontaliai, rašytojas iš esmės yra *sui generis*: nepalyginamas – išimtis.

Terminas, kuris Sollersui atrodo beveik sinonimiškas „išimčiai", yra „singuliarumas". Norėdamas geriau perteikti šią sąvoką, Sollersas devinto dešimtmečio pradžioje kartu su kai kuriais kolegomis, tokiais kaip Jeanas-Houdebine'as, mėgino „singuliarumą" aiškinti pagal Duns-Scotuso *„haecceitas"* sąvoką. Pažodžiui *haecceitas* yra daikto „šitúmas"*. Tai yra absoliuti atskirybė ar individualybė. Iš tikrųjų *haecceitas* yra tai, ko negalima paaiškinti jokiomis iš anksto egzistuojančiomis socialinėmis konvencijomis ar normomis; greičiau pačios normos turi būti modifikuotos taip, kad atvertų kelią singuliarumui, kuris yra *haecceitas*. Socialinė sistema neišvengiamai cenzūruoja singuliarumą; bet panašiai, kaip atviroji sistema biologijoje, singuliarumas taip pat yra būtinas sistemos vitališkumo palaikymui.

Sąveikos tarp rašytojo bei jo teksto skaitytojo lygmeniu Sollersas iš esmės abejoja įprastinėmis skaitymo normomis; jis kviečia skaitytoją keisti savo esamą išankstinę nuostatą ir pasitelkti vaizduotę. Anot Sollerso, darbas, kuris to neskatina, galėtų būti gera žurnalistika, bet tai negali būti didysis rašymas.

Nors galėtume sakyti, kad „išimtis" bei „singuliarumas" valdo visą Sollerso sumanymo struktūrą, dar ypatingesnis principas, arba praktika, valdo jo rašymą. Tai principas, pirmiausia išryškintas veikaluose *Drame* ir *Nombres*, „ieškant tokio glaudaus sutapimo, koks tik galimas tarp rašymo akto ir naratyvo; aktas, diktuojantis naratyvą, naratyvas atpasakojantis aktą"[5].

* *Thisness.*

Netgi, kai buvo „baigta" su regimu* aštunto dešimtmečio poetiniu rašymu, kurio kulminacija įvyko 1981 m., išspausdinus visai be skyrybos ženklų parašytą romaną *Paradis*, akivaizdžiai tebesirūpinama produkuoti rašymą apie rašymą. Taigi romane *Femmes*, žyminčiame perėjimą prie labiau pripažinto konvencinio stiliaus, naratyvas vis dar tebėra rašymo naratyvas. Remiantis intriguojančia, „Vilo"** (amerikiečio žurnalisto) informacija, *Femmes* bus išspausdintas Paryžiuje, pasirašytas S, kuris anksčiau išleido „nepaskaitomą" romaną be skyrybos ženklų. Šiuo metu vyksta visai „paskaitomo" S romano spausdinimo procesas – tam tikra prasme tai užtikrina kilsiantį kritikos skandalą, kuris kils dėl „avangardinės" S praeities. Ir kadangi Paryžiaus kritikai tikrai primetė Sollersui nuoseklumo bei ištikimybės savo avangardiniams principams stoką, ši kritika buvo įkomponuota į fikciją, tokiu būdu užpildant konvencinę spragą tarp fikcijos ir nefikcijos ir tarp parašyto naratyvo bei naratyvo rašymo.

Kaip nurodo Forestas, spraga tarp *Paradis* ir *Femmes* iš tikrųjų nėra tokia didelė, kaip galima manyti, sprendžiant iš visuomenės reakcijos į romaną. Greičiau *Paradis* su visomis savo nuorodomis į dabartį bei istoriją yra *Femmes* be skyrybos ženklų; *Femmes* su visomis savo nuorodomis į istoriją bei literatūrą yra *Paradis* versija su skyrybos ženklais. Ar, jei dėstytume *Femmes* ter-

* *Visibly.*
** *Will* – bus (angl.).

minais, Vilas, amerikiečių žurnalistas, ir S yra, kaip žinome, iš tiesų tas pats asmuo (tai pabrėžiama *roman à clé* teksto aspektu). Netgi tokiame akivaizdžiai autobiografiniame tekste, kaip *Le portrait du joueur* (*Žaidėjo portretas*) su vienu pasakotoju, į naratyvą įtraukiamas Sollerso-Diamanto vardų žaismas. Pasakotojo identitetas dėl vardo tampa toks neaiškus (i.e. parašytas), kad identitetas tampa pliuraliniu.

1992 m. Sollersas išleido romaną, pavadintą *Le Secret*. Padrikai išdėstyta intriga apie mėginimą pasikėsinti į popiežių Joną Paulių II 1981 m. gegužės 13 d. iš dalies susijęs su dingusiais užrašais, kuriuose buvo informacija apie rengiamą nusikaltimą. Dingus užrašams stengiamasi nustatyti, ką jie turėjo sakyti apie numatytos žmogžudystės mechanizmą bei motyvus. Panašiai, kaip su pavogtu laišku Edgaro Allano Poe apsakyme, laiško nebuvimas leidžia sumanyti įsivaizduojamo turinio raštą. Taigi rašto turinys yra paslaptis. Kadangi tyrinėjami skirtingi paslapties aspektai (slaptasis agentas, slaptasis/privatusis pasakotojo gyvenimas, karinės strategijos paslaptis), tai esminė romano keliama mintis ta, kad skirtumas tarp fikcijos – dėl neatpažinimo ir nerealumo – ir realybės greitai išnyksta. Ypač tais atvejais, kai apie gyvenimą bei mirtį kalbama dirbtinio apvaisinimo, įvaikinimo ir naujų žiniasklaidos technologijų kontekstu.

Rašyti romaną šiandien, sako Sollersas, galima tik tuomet, jei pradedama nuo faktų. Faktai yra singuliarumas; jie nenumatomi ir yra kolektyvinės sąmonės nekontroliuojami, kaip tvirtina žiniasklaida. „Realybė yra labiau nepažįstama nei fikcija“ – tai suformuluotas principas. Sollersas tvirtina, kad jis „išgalvoja nieką“. Pavojus tas, kad dėl žiniasklaidos sugebėjimo atgaminti įvykius ir dėl jos tarpininko vaidmens atgaminant žmogaus gyvenimą, išimtis atsiduria pavojuje: išimtis negali būti nei atgaminta, nei kolektyvizuota; trumpai tariant, ji negali būti sisteminama. Tuomet Sollerso didžioji baimė yra ta, kad postmoderni visuomenė yra grynojo reginio visuomenė, kur iš tiesų nėra jokio išskirtinumo, jokios staigmenos, jokios paslapties. Vėlesniuose savo darbuose Sollersas siekia apibrėžti išimtį – ne kaip laukinės vaizduotės prievartavimą, bet kaip pagarbą realybei, kuri, kaip jis sako, yra greitai išnykstanti. Tai identitetų įvairovės realybė, apibendrinta tiek rašytojo, tiek slaptojo agento.

Pastabos

1 Philippe Forest, *Philippe Sollers*, Paris, Editions du Seuil, 1992, p. 59–61. Nors iš tiesų Forestas daugiausiai remiasi *Le Parc* (*Parkas*), terminas atspindi Sollerso kūrybą, kaip visumą.

2 Philippe Sollers, „La poésie, oui ou non“ (1965) leidinyje *Logiques*, Paris, Seuil, Coll. Tel Quel, 1968, p. 198–205.

3 Philippe Sollers, „Philippe Sollers: „ébranler le système“, (interviu), *Magazine littéraire*, 65 (1972), p. 12.

4 Žr. Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan & Co.*, vert. Jeffrey Mehlman, Chicago, Chicago University Press, 1990, p. 26.

5 Philippe Sollers, *Vision à New York. Entretiens avec David Hayman*, Paris, Grasset, 1981, p. 100.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Blanchot, Duras, Joyce, Kafka

Svarbiausi Sollerso darbai

Le Défi, Paris, Seuil: „Ecrire“, 1957

A Strange Solitude (1958), vert. Richard Howard, New York, Grove Press, 1959

The Park: A Novel (1961), vert. A. M. Sheridan-Smith, London, Calder and Boyars, 1968

Francis Ponge ou la Raison à plus haut prix, Paris, Seghers, Coll „Poètes d'aujourd'hui“, 1963

Drame, Paris, Seuil: Tel Quel, 1965

Nombres, Paris, Seuil: Tel Quel, 1968
Logiques, Paris, Seuil: Tel Quel, 1968
Writing and the Experience of Limits (1971), red. David Hayman, vert. Philip Barnard su David Hayman, New York, Columbia University Press, 1983
Lois, Paris, Seuil: Tel Quel, 1972
H, Paris, Seuil: Tel Quel, 1973
Paradis, Paris, Seuil: Tel Quel, 1981
Vision à New York. Entretiens avec David Hayman, Paris, Grasset, 1981
Women (1983), vert. Barbara Bray, New York, Columbia University Press, 1990
Portrait du joueur, Paris, Gallimard, 1984
Paradis II, Paris, Gallimard, 1986
Théorie des exceptions, Paris, Gallimard: Folio/Essais, 1986
Le Coeur absolu, Paris, Gallimard, 1987
Les Folies françaises, Paris, Gallimard, 1988
Le Lys d'or, Paris, Gallimard, 1989
La Fête à Venise, Paris, Gallimard, 1991
Le Rire de Rome, Paris, Gallimard, 1992
Le Secret, Paris, Gallimard, 1993

Papildomi šaltiniai

Barthes, Roland, *Sollers Writer*, vert. Philip Thody, London, Althone; Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987
Clark, Hilary, *The Fictional Encyclopaedia: Joyce, Pound, Sollers*, New York, Garland Publishing, 1990
Kurk, K. C., *Consummation of the Text: A Study of Philippe Sollers*, Texas, University of Kentucky, 1979

POSTMODERNIZMAS

Postmodernizmas gali būti suprantamas įvairiai, tačiau pagrindinė šios knygos postmodernizmo sąvoka, apimanti modernistinę epistemologiją, paremtą aiškiu skirtumu tarp subjekto ir objekto, yra paimta iš Jeano François Lyotard'o ir Jeano Baudrillard'o. Kiti dalykai, aptariami aprašant postmodernizmą, susiję su „nepasitikėjimu metanaratyvais" (Lyotard'as), reiškia, jog jokie globalūs elgesio paaiškinimai nėra įtikinami sąmoningo racionalizmo amžiuje. Be to, technologija, priešingai nei modernistinėje gamybos paradigmoje, vertinama kaip nukreipta į atgaminimą. Ir dar postmodernistinė mintis visiškai rimtai priima modernizmo išvadas. Pavyzdžiui, nors ženklai ir kalba yra daugiau diferencinių ryšių negu būtinųjų kokybių rezultatas ir nors, anot Foucault, galia neturi būtinosios kokybės, postmodernizmas vadovaujasi kai kuriomis radikaliomis iš jų išplaukiančiomis išvadomis.

JEAN BAUDRILLARD

Jeanas Baudrillard'as įrodinėja, kad visuomenėje, kurioje dominuoja gamyba, skirtumas tarp vartojamosios ir mainomosios vertės tam tikra prasme yra svarbus. Tikrai kadaise Marxas, remdamasis kaip tik šiomis kategorijomis, galėjo pakankamai įtikinamai paaiškinti kapitalizmo augimą. Tam tikro objekto vartojamoji vertė yra jo naudingumas, Marxo požiūriu, susijęs su tam tikrų reikmių tenkinimu; kita vertus, mainomoji vertė nurodo gaminio, arba kaina matuojamo objekto, vertę rinkoje. Mainomosios vertės objektas yra tai, ką Marxas vadino to objekto prekine forma.

Jeanas Baudrillard'as pradeda nuo to, kad permąsto ir kritikuoja Marxo ekonominę objekto teoriją, ypač „vartojamosios vertės" sąvoką, ir šitaip atskleidžia pirmą svarbų savo darbo etapą, pagrįstą semiotine gamybos ir objekto teorija, pabrėžiančia objektų „ženklinę vertę". Kitu savo darbo etapu Baudrillard'as įrodinėja, kad net ženklo, kaip reikšmės ir signifikavimo priemonės, sąvoka pernelyg abstrakti; kalbos darbą labiau atskleidžia Saussure'o anagramos, kuriose žodžiai atsiranda iš raidžių – paslaptingai, beveik magiškai. Pagaliau aštunto dešimtmečio viduryje, pradedant *Simboliniais mainais ir mirtimi*, Baudrillard'as prieina radikalią išvadą: anot jo, vėlyvojo modernizmo visuomenes visiškai valdo kodas. Be abejonės, kodas siejasi su kompiuterizavimu ir digitalizavimu, tačiau jis turi pamatinę reikšmę fizikai, biologijai ir kitiems gamtos mokslams, kuriems leidžia tobulai atgaminti kokį nors objektą ar situaciją; dėl šios priežasties kodas leidžia aplenkti realybę ir atveria tai, ką Baudrillard'as labai sėkmingai pavadino „hiperrealybe".

Nors Baudrillard'as labiau norėtų neturėti kilmės,[1] galima tvirtinti, kad jis gimė 1929 m. Reimse. Jo seneliai buvo valstiečiai, tačiau jo paties šeima persikėlė į miestą ir tapo valstybės tarnautojais. Aplinka nebuvo intelektuali, ir Baudrillard'ui teko atkakliai mokytis licėjuje, kad kompensuotų išsilavinimo stoką ir taptų pirmuoju savo giminėje rimtai dirbančiu intelektualinį darbą. Jis stengėsi siekti *agrégation*, bet jam nepasisekė, kaip nepasisekė ir gauti nuolatinių pareigų universitete (šiuo metu jis nedirba). Pats Baudrillard'as savo gyvenimą linkęs vertinti kaip „nuolatinius lūžius". 1966 m. Baudrillard'as, vadovaujamas antistruktūralisto Henrio Lefebvre'o, parašė sociologijos daktaro disertaciją Nantero universitete. Vėliau Ecole des Hautes Etudes jis ėmė bendradarbiauti su Roland'u Barthes'u ir išspausdino svarbų straipsnį apie objektą ir ženklo funkciją žurnale *Communications* 1969 m. Baudrillard'o knyga *Le Système des objets* (*Objektų sistema*) (1968) atliepia Barthes'o veikalą *Mados sistema*.

Pirmuosiuose Baudrillard'o straipsniuose apie Calvino ir kitus autorius, paskelbtuose Sartre'o žurnale *Les Temps modernes*, ir Brechto bei Weisso vertimuose beveik neįmanoma pastebėti požymių, leidžiančių nuspėti audringą Marxo vertės teorijos kritiką, prasidėjusią greičiau nei po dešimtmečio. Visai kitaip nei Lefebvre'as, Baudrillard'as neatmeta struktūralizmo; veikiau išverčia jį į kitą pusę. Tai jam leido pasinaudoti „ženklo", „sistemos" ir „skirtumo" sąvokomis ir parodyti struktūralizmo pastangų ribotumą, ypač kiek tai susiję su tikrovės ir vaizduotės atskyrimu.

Skeptišką Baudrillard'o požiūrį į Marxo politinę ekonomiją kurstė semiotinė kapitalizmo objekto koncepcija, be to, jį lem-

tingai įtakojo Mausso dovanų teorija ir Bataille eikvojimo teorija. Dviejų pastarųjų mąstytojų požiūriu, jokios žmogaus sukurtos ekonomikos negalima vertinti vien tik kaip tariamo utilitarizmo, kurio normali būsena yra pusiausvyra. Priešingai, tokie papročiai, kaip kula ir potlačas, rodo, kad pirminis, neutilitarinis vartojimo pagrindas buvo eikvojimas siekiant prestižo. Šitokiu požiūriu, politinės ekonomijos nubrėžiama perskyra tarp vartojamosios vertės ir mainomosios vertės yra labai ribota. Objektą irgi reikia traktuoti kaip turintį simbolinę vertę, neredukuojamą nei į vartojamąją, nei į mainomąją vertę. Dovana (e.g., vestuvinis žiedas) yra tokios prigimties objektas. Dovanojimas vis dar išlieka – nors tik liekamuoju pavidalu – kapitalistinėse visuomenėse; jis griauna bet kokią lengvabūdišką ekonomikos, kaip pusiausvyros, teoriją.

Bet net jei ir pripažįstama perskyra tarp vartojamosios vertės objektų (naudingų ir reikalingų objektų) ir mainomosios vertės objektų, lieka klausimas, kur yra aiški riba, skirianti šias dvi formas. Šią problemą nagrinėjančiose knygose – *Le Système des objets* (1968), *Vartotojų visuomenė* (1970), *Ženklo politinės ekonomijos klausimu* (1972) – Baudrillard'as pirmiausia išplečia analizės sritį, objekto kategorijai priskirdamas simbolinį objektą ir ženklinį objektą. Po to jis įrodinėja, kad būtina skirti keturias skirtingas logikas: (1) praktinių veiksmų logiką, atitinkančią vartojamąją vertę; (2) ekvivalentiškumo logiką, atitinkančią mainomąją vertę; (3) neekvivalentiškumo logiką, atitinkančią simbolinius mainus; ir (4) skirtumo logiką, atitinkančią ženkinę vertę. Šios logikos gali būti atitinkamai suvedamos į naudos, rinkos, dovanojimo ir visuomeninės padėties logikas. Pirmosios kategorijos logikos objektas tampa reikmeniu, antros – preke, trečios – simboliu, ketvirtos – ženklu.[2]

Savo semiotiniais veikalais apie objektą Baudrillard'as, jau sekdamas Saussure'u ir struktūralistais, siekia parodyti, kad joks objektas neegzistuoja atskirai nuo kitų. Lemtingą reikšmę jiems suprasti veikiau turi jų diferenciškumo ar santykiškumo aspektas. Be to, nors daugelis objektų turi utilitarinį aspektą, jiems ypač būdinga savybė reikšti statusą. Šiuo požiūriu net neigimas gali būti savotiška prabanga: tarkim, „geras skonis" reikalauja, kad kambarys nebūtų prikimštas daiktų. Ypač pabrėžtina, kad vartotojų visuomenėje objektai nėra paprasčiausiai vartojami; jie gaminami ne tiek tenkinti poreikius, kiek reikšti statusą, o tai įmanoma tik dėl objektų diferencinių ryšių. Todėl visiškai susiformavusioje vartotojų visuomenėje objektai tampa ženklais, o būtinybė lieka kažkur toli – jei apskritai egzistavo.

Taigi Baudrillard'as siekia suprobleminti pačią poreikių, arba naudos, idėją. Poreikius, anot jo, gali palaikyti tik ideologiškai pagrįsta subjekto antropologija. Dažnai tai įgauna psichologinę (poreikis, kaip žmogaus prigimties funkcija) ar kultūrinę formą (poreikis, kaip socialinė funkcija). Jei pripažįstami Vebleno (demonstratyvaus vartojimo), Bataille ir Mausso darbai ir paisoma socialinių bei kultūrinių formacijų įvairovės, sąvoka, kad žmogaus veiklą valdo neišvengiami pirminiai poreikiai, tampa mitu. Baudrillard'as pažymi, kad subjektas ir objektas nėra sujungiami amžinomis subjekto savybėmis, o – kaip tvirtino Lévi-Straussas – yra sujungiami nesąmoningos socialinių santykių struktūros. Vadinasi, žmonės nesiekia laimės; jie ne-

nori įgyvendinti lygybės; ženklų sistemos dėka vartojimas ne homogenizuoja, o diferencijuoja. Socialinio gyvenimo pamatas yra gyvenimo stilius ir vertė, o ne ekonominiai poreikiai.

Svarbi Baudrillard'o analizės apie vartojimą, remiantis ženklais, išvada yra ta, kad jis paneigia skirtumą, kurį pripažino Galbraithas ir Frankfurto mokykla, tarp teisybės ir melo, tarp dirbtinių ir realių poreikių. Baudrillard'as sako, kad tikrai reikėtų vengti vartotojiškos visuomenės ir *homo economicus* sąvokos kritikos atnaujinto moralizmo sąskaita. Analizuodamas vartotojišką visuomenę Baudrillard'as pagaliau iškelia idėją, kuri bus visų jo vėlesnių darbų kertinis akmuo. Jos esmė ta, kad vartojimo diskurse glūdi antidiskursas: egzaltuotą pertekliaus diskursą visur dubliuoja vartotojų visuomenės kritika – netgi reklama dažnai sąmoningai parodijuoja reklamą. Visi „anti", sako Baudrillard'as, gali būti atgaivinti; kaip tik todėl Marxas priklauso kitai, praėjusiai epochai. Vartotojų visuomenė kartu yra vartojimą smerkianti visuomenė.

Savo ankstyvuosiuose raštuose nagrinėdamas ženklų sistemas, Baudrillard'as dažnai vartoja „kodo" terminą. Šiuose raštuose šis terminas gali būti traktuojamas kaip sistemos ar kalbos (Sausure'o *langue*) sinonimas, o svarbiausiame aštunto dešimtmečio vidurio veikale – *Simboliniai mainai ir mirtis* – „kodo" sąvoka tampa dar svarbesnė. Nepasakytum, kad Baudrillard'as (kitaip nei Eco) labai stengtųsi apibūdinti kodo sąvokos esmę ir subtilybes. Tikrai probėgom galima pastebėti, kad savo vartojamus svarbiausius terminus jis retai apibūdina kiek išsamiau; dažniausiai jų prasmė ryškėja iš konteksto, be to, Baudrillard'as remiasi prielaida, kad semiotikos ir kitų sričių rezultatai yra savaime suprantami. Tačiau šiuo atveju galima sakyti, kad „kodo" reikšmė yra visai tiesmuka: kodas yra kompiuterių technologijos binarinis kodas; tai DNR kodas biologijoje arba skaitmeninis televizijos ir garso įrašo kodas, taip pat informacijos technologijos kodas. Kodo epocha iš esmės išstumia ženklo epochą. Šios idėjos nėra dėstomos tiesiogiai, bet jos aiškiai numanomos iš konteksto. Baudrillard'ą labiausiai domina ryšys tarp kodo ir reprodukcijos – tokios reprodukcijos, kuri pati yra „originalas". Kodą lemia tai, kad pagamintas objektas – pavyzdžiui, audinys biologijoje – nėra kopija, įprasta šio žodžio prasme, kai kopija yra originalo, natūralaus objekto, kopija. Veikiau skirtumas tarp kopijos ir originalo nebėra svarbus. Kodėl jis nebesvarbus? Tai esminis klausimas. Baudrillard'as linkęs manyti, kad jis visai nebesvarbus, tačiau tai irgi atitinka jo įsitikinimą, kad vienintelis būdas apsaugoti socialinę sistemą nuo vidinio sprogimo – tai laikytis griežtos teorinės pozicijos. Taigi galima ginčytis, jog kodas dar nevyrauja ir nevyraus taip homogeniškai, kaip teigia Baudrillard'as. Bet kad kodas nepaprastai svarbus, to neigti negalima. Virtuali tikrovė, globalios komunikacijos, holograma ir menas – tai tik kelios sritys, be jau minėtų, kur viešpatauja kodas.

Epochoje, kai prigimtinis objektas tampa nebepatikimas (struktūralizmas buvo pirmasis moderniosios epochos judėjimas, paneigęs prigimtinio objekto patikimumą), kodas lemia tai, kad visuomenės gyvenime beprecedentinę reikšmę įgauna simuliavimas. Simuliavimas ir modeliai yra grynosios reprodukcijos pavyzdžiai. Kadangi kodas leidžia aplenkti realybę – kaip ji buvo suprantama gamybos amžiuje, – atsiran-

da keista galimybė, kurią Baudrillard'as vadina „apvertimu". Apvertimas lemia tai, kad išnyksta bet koks baigtinumas; nieko nebėra už sistemos, kuri tampa tautologiška. Ryškiausiai tai rodo simuliavimas ir simuliakrai.

Apibūdindamas simuliavimą Baudrillard'as išskiria tris jo rūšis: klastotę, vyravusią Renesanso epochoje; gaminį, vyravusį pramonės epochoje, ir pagaliau dabartinį simuliavimą, valdomą kodo. Suklastotame objekte išryškinamas skirtumas nuo realaus, arba „natūralaus", objekto; pramoninėje gamyboje akivaizdžiai matomas skirtumas tarp objekto ir darbo proceso; simuliavimo epochoje lemtingai svarbi yra ne objektų gamyba, o jų reprodukavimas. O kaip matėme, reprodukcijos principas slypi kode. Reprodukcijos požiūriu, aišku, kad darbo jėga, arba darbininkas, taip pat reprodukuojama. Todėl reprodukcija apima tai, kas pramonės epochoje būtų buvę abi šios lygties pusės. Dabar daiktų kilmė yra ne originalūs daiktai ar būtybės, o formulės, koduoti ženklai ir skaitmenys. Tarus, kad reprodukcijos kilmė yra gamybos principas, o ne pagamintas objektas, tampa įmanomas visiškas apvertimas: paskutinis pagamintas „originalas" gali būti tobulai reprodukuotas. Skirtumas tarp tikrovės ir jos reprezentavimo nunyksta ir prasideda simuliakrų epocha. Todėl net mirtis savo kraštutiniu pavidalu gali būti apimta šios sistemos; tiksliau pasakius, apvertimo principas lemia, kad mirtis nėra realus įvykis.

Jei, kaip mėgino parodyti Foucault, galia nebeturi substancinio turinio – ji nebėra kažkas, kuo valdoma ir kas centralizuojama, – tolesnė centralizuotos galios institucijų sistema tampa tam tikrų galios santykių simuliavimu. Trumpai tariant, teiginys, kad galia turininga, yra tuščia pretenzija. Todėl visų esencializmų mirtį lydi visuotinis simuliavimas.

Kalbėdamas apie visuomenę, Baudrillard'as pažymi, kad kodo principas pradeda smelktis į visą socialinį audinį. Vienas simptomų tas, kad pradeda nykti priešybės ir „viskas tampa neapibrėžta": grožis ir bjaurumas madoje, kairė ir dešinė politikoje, tiesa ir melas žiniasklaidoje, nauda ir nenaudingumas objektų lygiu, prigimtis ir kultūra – reprodukcijos ir simuliavimo epochoje visa tai tampa sukeičiama.

Taigi Baudrillard'as parodo, kad tokia sistema yra uždara ir jai iškyla vidinio sprogimo grėsmė. Hiperrealybė panaikina skirtumą tarp realybės ir vaizduotės. Iškyla klausimas, ar įmanomas toks politinis įsikišimas, kuris nebūtų pačios sistemos reprodukcija. Baudrillardas siūlo išeitį, iškeldamas „gundymą" ir „fatalias strategijas". Abiem atvejais jis įrodinėja, kad būtina teikti pirmenybę ne subjektui, bet objektui, fatalumo teorijai, kurią lemia objektas, teikti pirmenybę prieš banaliąją, kritinę teoriją, kurią lemia subjektas. Svarbiausia nebijoti kraštutinumų, kad būtų įmanoma priešintis pusiausvyros sistemai. Ekstazė, susižavėjimas, rizika ir svaigulys gundančio objekto akivaizdoje turi užgožti nuosaikų banaliosios teorijos reflektyvumą. Banalioji teorija visada tautologiška: pradžia visada prilygsta pabaigai; fatalumo atveju (= mirtis ir likimas) nesama „pabaigos" kokia nors reprezentacine ar teleologine prasme. Taigi gundymas yra fatalus ta prasme, kad subjektą užvaldo neprognozuojamas objektas – susižavėjimo objektas. Masės, dėl joms būdingo reflektyvumo ir konformatyvumo stokos, stumiančios į neviltį revoliucingus intelektualus, dabar tampa sektinu pavyzdžiu,

nes jos visada teikdavo pirmenybę ekstazei ir susižavėjimui, vadinasi, objektui; taigi masės linkusios judėti prie potencialių sitemos kraštutinumų. Kalbėdamas apie masių santykį su įvaizdžiu, Baudrillard'as rašo: „Šiame konformizme esama gundymo jėgos tiesiogine šio žodžio prasme – nukrypimo, iškraipymo, apsisvaiginimo ir ironiško susižavėjimo jėgos. Tai savotiška fatalaus konformizmo strategija"[3].

Daugelis Baudrillard'o veikalų sukėlė karštus debatus – kaip ir jo straipsniai prancūzų dienraštyje *Libération*, juose aiškiai sakoma, kad 1991 m. Persų įlankos karo nebuvo. Tokie debatai dažnai yra bevaisiai, nes žmonės negirdi vieni kitų – Baudrillard'as remiasi savo požiūriu į kodo ir šiuolaikinio mokslo bei technologijos vystymosi prasmę, o jo oponentai dažnai remiasi devyniolikto amžiaus mokslo humanistine pozicija, kai kilmė buvo suvokiama kaip realus, prigimtinis objektas. Baudrillard'ui svarbu parodyti visai realius simboliškumo ir materialių formų pokyčių padarinius, ir tai išties svarbu mūsų pasaulyje, kurį vis labiau valdo žiniasklaidos triukšmas ir klaidinimai. Visai įmanoma, kad Baudrillard'o ribotumas atsiranda dėl paties modernaus mokslo ribotumo. Ir todėl, kad kodas vis dar nevyrauja visur; Baudrillard'o efektingai pateikiama klonuojamos socialinės tikrovės versija vis dar nėra tiesa. Mes vis dar iš dalies gyvename kodo nepasiekiami; kaip tik tai įtikinamai parodoma Stepheno Spielbergo filme *Jūros periodo parkas*, net jei kodo vyravimo principas jau yra visiškai įtvirtintas.

Pastabos

1 Žr., pavyzdžiui, jo atsakymą į Mike'o Gane'o laišką leidinyje Mike Gane (red.) *Baudrillard Live. Selected Interviews*, London and New York, Routledge, 1993, p. 6.

2 Žr. Jean Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, vert. Charles Levin, St Louis, Telos Press, 1981, p. 66.

3 Jean Baudrillard, *The Evil Demon of Images*, vert. Paul Patton ir Paul Foss, Sydney, The Power Institute, 1981, p. 14–15.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Bataille, Lyotard, Mauss

Svarbiausi Baudrillard'o darbai

Le Système des objets, Paris, Denoël, 1968

La Société de la consommation, Paris, Gallimard, 1970

For a Critique of the Political Economy of the Sign (1972), vert. Charles Levin, St Louis, Telos Press, 1981

The Mirror of Production (1973), vert. Mark Poster, St Louis, Telos Press, 1975

Symbolic Exchange and Death (1976), vert. Ian Grant, London, Sage, 1993

Forget Foucault (1977), New York, Semiotext(e), 1987

Seduction (1979), vert. Brian Singer, London, Macmillan; New York, Saint Martins, 1990

The Evil Demon of Images, vert. Paul Patton ir Paul Foss, Sydney, The Power Institute, 1981

Simulacres et simulation, Paris, Galilée, 1981

Fatal Strategies. Crystal Revenge (1983), vert. Philip Beitchman ir W. G. J. Niesluchowski, New York, Semiotext(e); London, Pluto, 1990

La Gauche divine, chroniques des années 1977–1984, Paris, Grasset, 1985

America (1986), vert. Chris Turner, London and New York, Routledge, 1989

Cool Memories (1987), vert. Chris Turner, London, Verso, 1990

The Transparence of Evil: Essays on Extreme Phenomena (1990), vert. John J. St. John, Baddeley, Routledge, 1992

Selected Writings, red. Mark Poster, Cambridge, Polity Press, 1988. Perleista 1989

Baudrillard Live. Selected Interviews, Mike Gane (red.), London and New York, Routledge, 1993

Papildomi šaltiniai

Gane, Mike, *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London, Routledge, 1991

Gane, Mike, *Baudrillard's Bestiary. Baudrillard and Culture*, London, Routledge, 1991
Kellner, Douglas, *Jean Baudrillard. From Marxizm to Post-Modernism and Beyond* (1989), Cambridge, Polity Press, 1989
Pefanis, Julian, *Heterology and the Postmodern, Bataille, Baudrillard and Lyotard*, Sydney, Allen & Unwin, 1991

MARGUERITE DURAS

Marguerite Duras yra viena iš svarbiausių ir įdomiausių Prancūzijos intelektualų. Ji išgarsėjo kaip rašytoja, režisierė, scenaristė bei dramaturgė. Po Antrojo pasaulinio karo daugelį metų dirbo žurnaliste *France-Observateur*. Ji dažnai būdavo įvairių politinių judėjimų, tokių kaip pasipriešinimas karui Alžyre, 1968 m. gegužės įvykių ir feminizmo centre. Keista galbūt, kad Duras pritarė Prancūzijos slaptųjų tarnybų įvykdytam Žaliesiems priklausiusio laivo *The Rainbow Warrior* nuskandinimui 1985 m., tačiau jos požiūriu, kiekvienas Žaliųjų judėjimo išpuolis prieš Prancūzijos branduolinius bandymus Ramiajame vandenyne tik prisidėjo prie sovietų ekspansijos.

Savo gausioje *oeuvre* Duras ypač didelį dėmesį skyrė emocinei nepusiausvyrai, atsirandančiai dėl meilės, aistros, kančios ir mirties, ypač kaip tai veikia moteris bei stumia jas į beprotybės bedugnę. Be to, suprantama, Duras raštai išnaudoja erdvę tarp susiliejimo ir atsiskyrimo (e.g., meilėje ir sekse) – nes tai naikina ribas tarp privataus (šeimos) ir viešojo (politinio bei meninio) gyvenimo – tarp simboliškumo ir vaizdinių, tarp naratyvo laiko ir atpasakojamo įvykio. Dažnai naratyvas atsiranda kaip tam tikras atsitraukimas nuo realaus, ir rašymas tampa vienintele realybe. Dėl to daugelyje jos pagrindinių fikcinių tekstų sunku atskirti subjektą nuo objekto. Tai atsispindi *Lolos V. Stein apžavėjime*[1], kur rašytoją-pasakotoją ir tai, apie ką rašoma, iš dalies yra sunku apibrėžti. Dėl šios priežasties Duras yra laikoma postmodernizmo rašytoja.

Duras asmeninis gyvenimas buvo jos fikcijų materialusis ir įkvėpimo šaltinis. Nedaugelis sugebėjo perteikti kasdienio gyvenimo fragmentus meniniais sakiniais, derindami intensyvumą ir apatiškumą, kas būdinga Duras prozai. Tačiau, kaip teigia Leslie's Hillas[2], tai nėra vien visiškai tikrų ir nepakeistų Duras biografijos faktų rinkinys, kai kurie dalykai gali būti suprantami taip, kaip pateikiami.[3]

Marguerite Duras gimė kaip Marguerite Donnadieu 1914 m. Gia-Dinh mieste netoli Saigono, Košinšinoje (dabar Pietų Vietnamas). Abu jos tėvai buvo anksčiau susituokę, jie susipažino Vietname. Duras tėvas buvo matematikos mokytojas Pietvakarių Prancūzijoje, o motina atvyko iš Šiaurės Prancūzijos neturtingo ūkininko šeimos. Netrukus po to, kai buvo paskirtas mokytojauti į Pnom Penį 1918 m., tėvas apsirgo dizenterija ir turėjo grįžti į Prancūziją, kur ir mirė. Taigi Duras motina buvo priversta viena auginti Marguerite bei du jos vyresniuosius brolius įvairiose buveinėse Kambodžoje ir Vietname. Iki 11 metų, kol baigė pradinę mokyklą, Marguerite daugiau šnekėjo vietnamietiškai nei prancūziškai.

1932–1933 m. Duras galutinai persikėlė į Prancūziją ir pradėjo studijuoti matematiką, tačiau netrukus metė ir ėmė studijuoti politinius mokslus bei teisę. Baigusi studijas įsidarbino kolonijinėje įstaigoje tyrinėtoja bei archyvare ir prieš pat prasidedant

karui ištekėjo už rašytojo Roberto Antelme'o. 1940–1942 m. Duras kartu su Philippe'u Roquesu išleido savo pirmąjį veikalą *L'Empire français*. Tačiau jos pirmąjį romaną *La Famille Tanéran*, pasirašytą mergautine pavarde Donnadieu, Gallimardas atmetė. Tuo pat laikotarpiu pirmasis Duras kūdikis gimė negyvas. Vėliau, 1947 m., ji susilaukė sūnaus nuo Jeano Mascolo, jos santuoka su Robertu Antelme'u iširo 1946 m. 1943-ieji – lemtingo posūkio metai: pasirodė pirmasis Duras išspausdintas romanas *Les Impudents*, ir tai buvo pirmasis kūrinys, pasirašytas „Duras" slapyvardžiu, be to, Duras susibičiuliavo su Georges'u Bataille, Maurice'u Merleau-Ponty, Edgaru Morinu ir kitais. Tuo metu Duras su vyru įsitraukė į Prancūzijos judėjimą dėl karo belaisvių išlaisvinimo. Kartu su François Mitterand'u aktyviai dalyvaudama pasipriešinimo judėjime, Duras 1944 m. įstojo į komunistų partiją, iš kurios 1950 m. buvo pašalinta. Robert'as Antelme'as buvo suimtas ir ištremtas į Buchenvaldą ir Dachau. Skausmingi išgyvenimai belaukiant jo sugrįžimo paskatino parašyti romaną *La Douleur*, išleistą 1985 m. 1984 m. rašytoja gavo Goncourt'ų premiją už romaną *Meilužis*.

Dar iki viešo pripažinimo 1985 m., Duras išgarsino scenarijus Alaino Resnais filmui *Hiroshima mon amour* (1959), pačios pastatytas filmas *India Song* (1974) pagal savo romaną *Le Vice-consul* (1966) ir du daug diskusijų sukėlę romanai *Moderato Cantabile* (1958) ir *Lolos V. Stein apžavėjimas* (1964).

Apskritai Duras raštai nepasižymi idėjų kėlimu ar meniniu eksperimentavimu (nors tai, žinoma, numanoma visuose jos darbuose), veikiau emocine patirtimi, kuri atvirai reiškiama įvairiomis simboliškumo formomis: tyla, neišsakymu, giliu liūdesiu, netikėtu ir nepaaiškinamu įtūžiu, meilės netektimi, beveik nepastebimais – bet esminiais – emociniais bei fiziniais pokyčiais, keistais ir neįprastais vaizduotės protrūkiais – būtent tai yra jos meninių pastangų šerdis. Ypatingas dėmesys emocinei būsenai būtent ir suteikia Duras *oeuvre* žavesio, kuris, pasak feminisčių, sumenkina labai vertinamą vyrišką manomai racionalų ir falocentrinį naratyvumą.

Be abejonės, galima atkreipti dėmesį į ypatingą filmo *India Song* fragmentinio naratyvo ritmo artikuliaciją, kuri geriausiai atspindi Duras „moterišką" stilių – stilių, kuris skiriasi nuo griežtai sutvarkyto realistinio dėstymo, būdingo konvenciniam kinui. Nespalvoti filmo *India Song* kadrai žaidžia garso takelio ir vaizdų disonansu; dialogas vyksta daugiau už ekrano nei ekrane, dauguma filmo kadrų yra statiški, pasirenkami grįžtami kadrai ir techniniai kadrai. Be abejonės, filmo poetinis pobūdis labai skiriasi nuo konvencinių realistinių filmų.

Aiškiai singuliarinis Duras raštų stilius dažnai primena *Nouveau Roman* eksperimentinį realizmą. Trumpi sakiniai, fokusuojami į smulkiausias detales, sulėtina intrigos perteikimo ritmą. Žvilgsnis, atodūsis, prisilietimas dažnai patys savaime yra tokie svarbūs, kaip ir jų perteikiama reikšmė, dažniausiai tai – nuotaika arba emocinė krizė, o ne idėja. Pavyzdžiui, romane *L'amour (Meilė)* neaptariama, kas yra meilė; greičiau meilė sužadinama ir perteikiama dialogu bei trumpais sakiniais. Tartum siekiant sustiprinti minimalistinį, bet ne barokinį stilių, daugelis Duras romanų yra trumpi, įprasto standarto (apie 40 000 žodžių). Toks minimalizmas – daugiau nei stiliaus prie-

monė; iš dalies tai taip pat pastangos susitelkti ties kalbėjimo ir rašymo *sunkumais*; juos sudaro atvirai slopinama tyla.

Aukščiau minėti Duras *oeuvre* bruožai paskatino Juliją Kristevą pažvelgti į rašytojos raštus kaip į simptomus pasaulio, kuriame kalbos bei perteikimo trūkumas atsiranda dėl baisių dvidešimto amžiaus įvykių. Nors tiesa, kad Kristeva remiasi psichoanalize, ir kai kam gali pasirodyti, kad šitaip aiškinti Duras *oeuvre* bruožus gali būti problemiška, tačiau, atrodo, tik nedaugelis komentatorių nesutaria dėl tų bruožų. Iš tiesų, nors Leslie's Hillas sukritikavo Kristevos požiūrį į *Lolos V. Stein apžavėjimą*, jo įžvalga, kad neapibrėžtumas yra pagrindinis šio romano bruožas, atrodo, tik patvirtina problemišką identiteto, būdingo dvidešimto amžiaus pabaigą atspindinčiai reprezentacijos krizei, statusą.

Anot Kristevos, Duras darbus reikia vertinti kaip pasipriešinimą apokalipsinių temų ištakoms: Hirosimai, holokaustui, stalinizmui, kolonializmui. Tuo būdu ji ieškojo simboliškumo priemonių, tinkančių parodyti siaubą to, kas įvyko. Užuot gilinusis į viešąją kančią, perteikia ją labai privačiu kontekstu. Žmonės taip užsisklendžia su savo asmeniniu skausmu – depresija, – kad jų kalbėjimas, užuot buvęs tam tikro katarsio ar susitaikymo su siaubu išraiška, tampa jo simptomu. Duras raštai labiau sukelia ir aprašo liūdesį, o ne jį analizuoja, todėl, Kristevos požiūriu, jie nukelia mus prie beprotybės ribos; jos tekstai labiau susilieja su ja, negu ją atskleidžia ar transcenduoja. Ši beprotybė dabar yra vienintelis individo gyvenimo būdas, tokios nuskurdintos yra viešosios reprezentacijos priemonės.

Leslie'io Hillo pastaba, aptariant *Meilužį*, patvirtina Kristevos interpretacinės įžvalgos patikimumą: Duras „*L'Amant* tik kartoja epizodus, bet jų neaiškina“[4]. Iš tikrųjų, daugelis Duras scenų ir charakterių iš jos repertuaro atsikartoja romanuose, tačiau, atrodo, tik tie, kurie susiję su jos autobiografija.

Todėl Kristeva Duras kūryboje pastebi motinos ir atskyrimo temos svarbą. Motinos buvimas *Jūros sienoje* (1950), *Meilužyje* ir vėliau *Šiaurės Kinijos meilužyje* (1991) yra perteikiamas ne tik tokios veikėjos atsiradimu naratyve, bet ir pačiu rašymu. Motina šiame labiau psichoanalitiniame tekste yra išgyventos patirties emocija, netranscenduojama beprotybė. Norint tai suprasti, reikia atsižvelgti į tai, kiek romano *Meilužis* naratyvas (koks yra) artimas gerai žinomiems Duras gyvenimo faktams. Kaip Duras rašo romane, ji norėjo nužudyti savo brolį, nes motina jį labai mylėjo. Ir dar ji rašo: „Aš tiek daug prirašiau apie savo šeimos narius, bet tuomet jie dar buvo gyvi – ir motina, ir broliai. Aš atsiribojau nuo jų, atsiribojau nuo visų tų dalykų, iš tikrųjų nesistengdama jų įveikti“[5]. Tačiau ir stengdamosi įveikti tuos savo gyvenimo dalykus, ji sako: „Mano gyvenimo istorija neegzistuoja. Neegzistuoja. Niekada nebuvo jos ašies. Nei trajektorijos, nei linijos“[6]. Vėlgi tai, ką ji šiuo atveju daro, yra „ir kita, ir tas pats“[7].

Duras perdirbinėja tą pačią medžiagą, tačiau neaišku, ar dėl to ji gali transcenduoti nevilį ir neapykantą šiame romane ir visur kitur, ar jos rašymas iš tikrųjų yra tik analogas ir todėl viso to patvirtinimas. Kitaip tariant, ar Duras atsimena savo praeitį ir ją transcenduoja; o galbūt ji yra susijusi su ja labai stipriais emociniais ir nostalginiais ryšiais? Labiausiai paremia pirmąjį paaiškinimą ir, ko gero, prieštarauja Kristevos nuo-

monei faktas, kad Duras yra neabejotinai garsi rašytoja ir labiausiai dėl pasaulinio masto bestselerio *Meilužis*. Todėl net jeigu nesugeba priminti sau, Duras, atrodo, prisimena kitiems. Taip kūrinyje transcenduojamas nusivylimas. Kita vertus, transcendencijos nebuvimas gali aiškiai patvirtinti modernios visuomenės nusivylimą, ir galbūt jis ir buvo Duras sėkmės šaltinis. Kaip tik dėl to, kad galima atsakyti į kančią savo paties kančia, skaitytojai gali įsijausti į Duras labiau žavėdamiesi nei analizuodami. Kad ir kaip ten būtų, neabejotina, kad Duras priverčia rimtai susimąstyti apie šiandieninio rašymo prigimtį.

Vienas iš labiausiai intriguojančių ir novatoriškiausių Duras romanų – *Lolos V. Stein apžavėjimas*. Šis sudėtingas naratyvas – arba aiškaus naratyvo nebuvimas – susilaukė gausių interpretacijų, iš kurių žymiausia yra Jacques'o Lacano[8]. Lacanas aiškiai įžvelgė Duras istorijoje savo psichoanalitinio mokymo pavyzdį, nors Duras 1964 m. nieko nežinojo apie jo teoriją ir niekada nelankė jo seminarų. Pasak Lacano, šis romanas – tai pakartotinis mėginimas prisiminti pirminę traumuojamąją sceną, kai Lolos Valerie Stein sužadėtinis per pokylį T. Byče išeina su pagyvenusia moterimi Anna-Mari Stretter. Šis įvykis pateikiamas mažiausiai dviem aspektais: pirmiausia – pasakotojo Žako Holdo, visų įvykių protagonisto, ir Tatjanos Karl (Holdo viršininko ligoninėje, kur jis dirba gydytoju, žmonos ir Holdo meilužės), kuri, kaip teigia Holdas pasakotojas, papasakojo jam viską, kas atsitiko T. Byče. Viskas pateikta būtent taip, kad tam tikroje naratyvo dalyje aprašomas mėginimas pakartoti lemtingos nakties veiksmus.

Atrodo, kad tą naktį Lolos V. Stein patirtas sukrėtimas dėl sužadėtinio Maiklo Ričardsono pabėgimo su Anna-Mari Stretter, sukelia jai beprotybės būseną. Tačiau ji pamažu iš to išsivaduoja ir po kurio laiko išvyksta iš gimtojo S. Tahlos miesto, kad ištekėtų už Žano Bedfordo, su kuriuo prigyveno tris vaikus. Pagaliau po dešimties metų Lola V. Stein vėl sugrįžta atgal į S. Tahlą ir atnaujina ryšius su Tatjana ir tuo pat metu susipažįsta su Tatjanos meilužiu Žaku Holdu. Pagrindinis romano elementas susijęs su dviprasmiška Lolos V. Stein padėtimi. Nuo pat pradžių atrodo (arba nuolat transcenduojamas atrodymas yra pagrindinis dalykas), kad Lola, pamesta dėl kitos moters, yra visiškai išsekusi. Tačiau daugelis dalykų komplikuoja situaciją, ir ne pats nereikšmingiausias iš jų tas, kad vėliau Lola nesugeba tiksliai prisiminti, kas tiksliai įvyko tą lemtingąją naktį, ir tvirtina, kad liovėsi mylėjusi savo sužadėtinį nuo to momento, kai šokių salėje pasirodė Anna-Mari Stretter. Lolos pamiršimas bei Tatjanos liudijimai, perteikti Žako Holdo pasakojimu, visiškai panaikina galimybę atgaminti įvykių eigą, tai yra iš esmės pačią istoriją. Kadangi Lolos istorija yra atskleidžiama antruoju planu, galima įtarti, kad Lolos nesugebėjimas ją papasakoti yra jos būsenos dalis; trauma, negalinti pasireikšti simboliškumo formomis, nuolat atsinaujina. Iš tikrųjų paskutinė teksto dalis yra Lolos sugrįžimas prie dramatinių įvykių ir jų sąmoningas pakartojimas.

Labai greitai skaitytojas, vis labiau bijodamas naujo aiškumo, kuris galėtų atskleisti istorijos reikšmę, supranta, kad istorija yra ne tiek apie įvykį, kiek apie tai, kaip tas įvykis gali būti papasakotas. Lola negali jo papasakoti, nes ji per daug su juo susijusi, tik liudininkams suteikiamos simboliškumo

priemonės papasakoti istoriją. Betgi tai nėra paprasta, nes Žako Holdo pasakojime Lola atsiduria trečiojoje simboliškumo tarpininkės pozicijoje, kai tampa Tatjanos ir Holdo santykių liudininke. Atrodo, tarytum Lola desperatiškai nori atsidurti pozicijoje, kuri leistų jai papasakoti, ką ji mato, užuot buvusi pažeista auka: kitų diskurso objektas.

Lolos V. Stein santykis su savo trauma primena pačios Marguerite Duras santykius su šeima (ypač su motina ir broliu). Vėlgi esmė yra ne atgaminti tikrus kieno nors praeities įvykius, bet turėti galimybę prisiimti kieno nors gyvenimo liudininko poziciją. Svarbiausia yra, kaip kalbėti ir rašyti, ir nesvarbu, ar tai, kas pasakyta ar parašyta, yra tiesa ar netiesa, fikcija ar tikrovė. Todėl slapyvardžio pasirinkimas bei tikrosios pavardės atsisakymas vertintinas kaip esminė, o ne atsitiktinė Duras kūrybos dalis. Tai priemonė, kurios pagalba Duras tampa savo pačios gyvenimo liudininke. Ji leidžia atsiriboti (ir netgi atmesti) tikrą to gyvenimo traumą. Tuo būdu Duras sėkmingai pasiekė tai, ką nedaugelis dvidešimto amžiaus rašytojų sugebėjo įgyvendinti – kalba perteikti – kad ir tiek nedaug – kovą už kalbą.

Pastabos

1 Marguerite Duras, *The Ravishing of Lol V. Stein*, vert. Richard Seaver, New York, Grove Press, 1966.

2 Leslie Hill, *Marguerite Duras: Apocalyptic Desires*, London, Routledge, 1993, p. 1.

3 Toliau pateiktos Duras biografijos detalės daugiausia paimtos iš Leslie Hill, *Marguerite Duras*, ir Christiane Blot-Labarrère, *Marguerite Duras*, Paris, Seuil „Les Contemporains", 1992.

4 Hill, *Marguerite Duras*, p. 118.

5 Marguerite Duras, *The Lover*, vert. Barbara Bray, London, Collins, Fontana/Flamingo, trečias leidimas, 1986, p. 11.

6 ibid.

7 ibid.

8 Jacques Lacan, „Hommage to Marguerite Duras", vert. Peter Connor leidinyje *Duras on Duras*, San Francisco, City Lights Books, 1987, p. 122–129.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Irigaray, Kristeva, Lacan

Svarbiausi Duras darbai

La Vie tranquille, Paris, Gallimard: folio, 1944

Sea Wall (1950), vert. Herma Briffault, London, Faber & Faber, 1986

Moderato cantabile (1958), vert. Richard Seaver, London, John Calder, 1966

Hiroshima Mon Amour ir *Une aussi longue absence* (1960 ir 1966), vert. Richard Seaver ir Barbara Wright, London, Calder & Boyars,1966

The Ravishing of Lol V. Stein (1964), vert. Richard Seaver, New York, Grove Press, 1966

L'Amante anglaise (1967), vert. Barbara Bray, London, Hamish Hamilton, 1968

Destroy, She Said (1969), vert. Barbara Bray, New York, Grove Press, 1970

L'Amour, Paris, Gallimard, 1971

India Song, (1973) vert. Barbara Bray, New York, Grove Press, 1976

Outside: Selected Writings (1981 ir 1984), vert. Arthur Goldhammer, London, Collins, Fontana/Flamingo, 1987

The Maladie of Death (1982), vert. Barbara Bray, New York, Grove Press, 1986

The Lover (1984), vert. Barbara Bray, London, Collins, Fontana/Flamingo, 1985

La Douleur (1985) (taip pat išleista pavadinimu: *The War: A Memoir)*, vert. Barbara Bray, London, Collins, Fontana/Flamingo, 1986

Blue Eyes, Black Hair (1986), vert. Barbara Bray, London, Collins, Flamingo, 1988

Emily L. (1987), vert. Barbara Bray, London,Collins, Fontana/Flamingo, 1989

The North China Lover (1991), vert. Leigh Hafrey, New York, The New Press, 1992

Papildomi šaltiniai

Hill, Leslie, *Marguerite Duras: Apocalyptic Desires*, London, Routledge, 1993. Šioje knygoje yra išsami Duras darbų bibliografija anglų ir prancūzų kalbomis

Woodhull, Winifred, „Marguerite Duras and the qu-

estion of community", *Modern Language Studies*, 17, 1 (1987 žiema), p. 3–16

Duras vertimai į lietuvių kalbą

Hirosima, mano meile, scenarijus ir dialogai, *Moderato cantabile*, romanas, Margerita Diuras, iš prancūzų k. vert. L. Rapšytė, Vilnius, Vaga, 1972

Jūrininkas iš Gibraltaro, romanas, iš prancūzų k. vert. Danutė Povilavičiūtė, Vilnius, Tyto alba, serija Klasika, 1999

Lolos V. Stein apžavėjimas, iš prancūzų k. vert. Galina Baužytė-Čepinskienė, Vilnius, Charibdė, serija Modernioji klasika, 1997

Meilužis, romanas, *Meilė*, romanas, iš prancūzų k. vert. pirmąjį romaną Pranas Bieliauskas, antrąjį romaną Vita Malinauskienė, Vilnius, Rašytojų sąjungos leidykla, 1999

Tarkvinijos arkliukai, romanas, iš prancūzų k. vert. Alina Kaliesaitė, Vilnius, Alma littera, 2001

FRANZ KAFKA

Kafkos unikalumas daugiausiai atsiranda iš jo rašymo ir gyvenimo patirties sankirtos. Franzas Kafka gimė 1883 m. Prahos žydų šeimoje, jis buvo savo pastangomis iškilusio verslininko sūnus. Nors jo tėvai savo gimtajame kaimelyje kalbėjo čekiškai, jie iš paskutiniųjų stengėsi užtikrinti sūnui gerą išsilavinimą, o labiausiai, kad jis išmoktų kalbėti ir rašyti taisyklingai vokiškai, kaip privilegijuotos vokiškai kalbančios Prahos mažumos. Tėvas taip pat norėjo, kad sūnus žinotų ir gerbtų savo šeimos žydiškąją istoriją. Šis noras kaip tik ir įstūmė Kafką į konfliktą su savo tėvu, mat Franzo požiūris į žydus buvo kitoks, ir tas skirtumas ypač išryškėjo jo garsiajame 1919 m. lapkritį parašytame laiške tėvui.

1893–1901 m. Kafka mokėsi vokiečių gimnazijoje, po to studijavo teisę Karlo Ferdinando universitete. 1906 m. įgijo teisės mokslų daktaro vardą. 1902 m. Franzas Kafka susipažino su literatūros kritiku ir rašytoju romanistu Maxu Brodu, kuris įvedė jį į Prahos literatų būrelius. 1907 m. jis pradėjo dirbti Italijos draudimo kompanijoje, tačiau 1908 m. darbą metė ir perėjo dirbti į pusiau vyriausybinį Darbininkų draudimo nuo nelaimingų atsitikimų biurą, kuriame dirbo iki 1922 m., kol dėl prastos sveikatos išėjo į pensiją. Kompanija suteikė jam neribotas atostogas dėl ligos, ir tai Kafkai leido daug laiko skirti kūrybai.

1909 m. Prahos žurnalas sutiko išspausdinti Kafkos pirmąjį kūrinį, o jis skaitė savo romano *Pasirengimas vedyboms kaime* kai kuriuos skyrius Brodui. 1910 m. Kafka pradėjo rašyti dienoraščius, taip pat įsitraukė į Idiš teatro veiklą. 1912 m. Kafka susipažino su Felice Bauer, su kuria du kartus buvo susižiedavęs ir intensyviai susirašinėjo. Taip pat jis rašė laiškus, dabar jau publikuotus, vertėjai Milenai Jesenskai, kuri vertė jo kūrinius į čekų kalbą. 1914 m. rašytojas perskaitė Brodui pirmąjį *Proceso* skyrių ir 1918 m., po metų, kai jam buvo diagnozuota tuberkuliozė, jis susižiedavo su Julie Wohryzek. 1920–1921 m. žiemą, būdamas dėl tuberkuliozės sanatorijoje, Kafka prasitarė Brodui norįs, kad po mirties visi jo kūriniai būtų sunaikinti. Netrukus savo prašymą jis patvirtino ir raštiškai. Gyvendamas Berlyne su hebrajų kalbą studijuojančia lenkaite Dora Dymant, 1924 m. Kafka mirė nuo tuberkuliozės.

Kafkos įtaka buvo didelė bent jau dviem požiūriais. Visų pirma jo raštai, kuriuose neabejotinai kuriamas mįslingas, išsekęs pasaulis, užkliudė šiuolaikinės pramoninės visuomenės opias gyvenimo vietas. Bedievės visuomenės nihilizmas, viešpataujančio biurokratizmo hiperracionalizmas, kuris savo

pinklėse smaugia naivuolius, apskritai idealų praradimas – taip pat galbūt priežastinių ryšių sąvokos ir visų svarbiausių principų praradimas – visa tai buvo atskleista. Čia Kafkos *oeuvre* sukurta alegorija jokio konkretaus tikslo neturinčios visuomenės, kuri materialine prasme pasmerkta žūti. Todėl Jozefas K *Procese* niekaip negali išsiaiškinti, už kokį nusikaltimą buvo suimtas, lygiai kaip K iš *Pilies* niekaip negali įeiti į pilį, tačiau nežino kodėl. Todėl vienu atžvilgiu manoma, kad Kafka atskleidė pavojus, susijusius su socialiniais bei psichologiniais ryšiais, kurie vertinami tik kaip priemonės. Atrodo, kad jis vis sėkmingiau kuria šį pasaulį, jo neaprašydamas ir neapibūdindamas, o tik užsimindamas ir primindamas. Visiškai galimas dalykas, kad skaitytojai, ieškantys Kafkos modernizmo užuominų, gali jų rasti, nes užuominos yra vienas pagrindinių Kafkos rašymo strategijos bruožų. Užsiminti ir priminti – dirbti mįslėmis, – o ne tvirtinti, tai suteikia daiktams tikrai kaleidoskopinę kokybę. Kafkos kūrybos keistumas, kurio iki devinto dešimtmečio kai kurie skaitytojai negalėjo apibūdinti, atsispindi jo minimalistiniame užuominų stiliuje. Keistumas reiškia, kad kiekvienas skaitytojas čia gali rasti kažką sau pačiam. Kitaip tariant, aiškumo bei tikslumo trūkumas Kafkos pasaulyje pagimdo naują terminą „kafkiškumas“ – mįslė, tamsa ir paslaptis, kur kiekvienas gali rasti savo vietą, kad ir kokia nepatogi ir slegiama ji būtų.

Mįslės ir miglotumo vaidmuo, be abejonės, yra nedviprasmiškas rašymo strategijos rezultatas, tačiau dažnai atrodo, kad tai yra vidinė aprašomo objekto savybė. Niekur kitur tai nėra taip aiškiai atskleista, kaip *Procese* aptariant įstatymus. Įstatymai, kurių paskirtis yra išaiškinti bylą, tuo pat metu apgaubia ją miglotumu. Iš tiesų įstatymas yra aklas iš pačios savo prigimties. Nes jis nesugeba apibrėžtai atsakyti į klausimą, kam yra taikomas įstatymas, o kam ne. Apskritai įstatymai negali pripažinti savo ribotumo; jie pretenduoja būti visagaliai. Iš tikrųjų, beje, visada yra tam tikrų sričių už įstatymo, tokių kaip malonumas, siaubas bei mirtis – būtent šių sričių apstu Kafkos tekste.

Ir antra, Kafka ir jo *oeuvre* pateikė vidinę dvidešimto amžiaus rašytojo būties įžvalgą. Kafkos kūrybinis gyvenimas ir gyvenimas vardan kūrybos – gyvenimas, su didele jėga ir labai kandžiai atskleistas jo *Dienoraščiuose*, – kelia klausimą, ką iš tikrųjų reiškia dvidešimtame amžiuje iš esmės pasišvęsti menui apskritai ir rašymui konkrečiai. Kodėl taip sunku atsakyti į šį klausimą? Kodėl paprasčiausiai nėra taip, kad kai kurie žmonės būtų pašaukti būti „rašytojais“, kaip kiti – teisininkais ar gydytojais? Atsakymas į šį klausimą priklauso nuo to, ką modernios visuomenės rašytojas qua rašytojas jaučiasi pašauktas daryti. Jei jis ar ji sutinka prisitaikyti prie konvencinio rašymo, tai nekyla jokių problemų; durys į žurnalistiką ar tvirtų žanrų kūrybą (e.g., detektyvinio romano) jiems atviros. Teisinga ar klaidinga, tačiau nuo aštuoniolikto amžiaus vidurio šiuolaikinėje visuomenėje atsirado tam tikra literatūros kategorija. Bent jau vienu požiūriu literatūra tikrai yra singuliarinio rašymo „kanonizacija“. Kafkai tai reiškia susikoncentravimą į pačią intymiausią vidinę patirtį. Šis susikoncentravimas, arba tikrąja žodžio prasme tapimas rašytoju, sukuria giluminę įtampą. Po to, kai rašytojas atlieka savo vaidmenį, sudegina visus tiltus, rizikuoja savo paties gyvenimu ir paruošia dirvą mesti iššūkį giliausioms savo laiko meno tra-

dicijoms, jis gali būti nepripažintas; visa gali būti perniek. Reikia susitaikyti su didžiausios nesėkmės galimybe. Todėl kartelė pakeliama labai aukštai, o galimybė susikompromituoti tampa ypač didelė.

Šiuo požiūriu, rašytojas ne tik gyvena dėl rašymo, bet labai giliai pasineria *į* rašymą, ir pagal jį netgi susiformuoja jo psichika. Tai rašymas, kuris eikvoja energiją negrįžtamai. Kai kurie Kafkos biografijos bruožai patvirtina ir parodo, kuo rizikuojama. Pavyzdžiui, užuot tapęs tikru profesionaliu rašytoju, gyvenančiu iš savo kūrybos, Kafka kiaurą dieną dirbdavo valstybinėje draudimo įstaigoje, o rašydavo tik naktį arba vėlai vakare. Be to, kaip žinoma, Kafka prašė savo literatūros testamento vykdytojo Maxo Brodo sudeginti po mirties visus jo išlikusius darbus (išskyrus kelis). Šis prašymas apgaubtas tokiu pat mįslingu miglotumu, kaip ir įvykių Kafkos fikcijose prigimtis. Kodėl Kafka jau mirties patale vis dar skaitydamas vieno savo veikalo korektūrą to paprašo? Maxas Brodas kritiniu momentu atsisakė vykdyti savo protégé lemtingą norą ir vietoje to ėmė rūpintis jo baigtų kūrinių penkių tomų raštų leidimu, taigi Kafka buvo įamžintas; jo kūriniai tapo literatūra. Pagaliau jis sulaukė pripažinimo, tačiau tragiška tai, kad jau po mirties.

Nors, be abejonės, Kafkos fikcijose yra elementų, kurie turėtų būti skaitomi alegoriškai, todėl tinka politikai, tačiau geriausiai suvokti jų politinį pobūdį galima tik netiesiogiai įvertinant rašymo praktiką. Kafkos kūryba nėra tokia angažuojanti kaip Sartre'o, nes jo fikcijose nėra politiniam požiūriui būtinos idealios tiesos. Toks neangažuotumas labiau susijęs su Kafkos požiūriu. Rašymo praktika – tai rašymas, vykstantis nepaisant pasaulio beviltiškumo ir miglotumo, nepaisant saikingų sąlygų trūkumo, kurios suteiktų šiek tiek tikrumo. Šia prasme Kafkos rašymas yra auka. Mįslingumas yra neišvengiamas, pastangos tokiam rašymui taip pat neišvengiamos: pats Kafka išsisemia rašydamas. Dabar jau kiekvienam gerai žinoma proga 1912 m. naktį iš rugsėjo 22 į 23 d. Kafka vienu prisėdimu parašo apsakymą *Nuosprendis*. Savo dienoraštyje jis komentuoja:

> Aš vos begalėjau ištraukti kojas iš po rašomojo stalo; taip jos sustingo nuo sėdėjimo. Baisi įtampa ir džiaugsmas, kai prieš akis gimsta apsakymas, tarytum aš būčiau pakilęs virš vandens. Keletą kartų per tą naktį pajutau visą savo kūno svorį nugara... Antrą valandą paskutinį kartą žvilgtelėjau į laikrodį. Tuo metu, kai kambarinė perėjo prieškambarį pirmą kartą, aš parašiau paskutinį sakinį... Švelnus skausmas suspaudė man širdį. Nuovargis išsisklaidė naktyje, kaip nebuvęs.[1]

Nors taip pat neįžvelgdami politinio Kafkos rašymo pobūdžio, kuris būdingas Sartre'ui, Deleuze'as ir Guattari teigia, kad Kafkos fikcija yra politinė ta prasme, kad tai yra „mažas" rašinys didelėje lingvistinėje formacijoje[2]. Taigi būdamas Čekijos žydas – t.y. tautinės mažumos atstovas, – rašantis vokiečių kalba, Kafka sugeba rasti savo kelią pagrindinėje kalboje, sukurdamas joje nedidelę idiomą. Kafka žaidžia vokiečių kalbos tonacija; atsisako metaforų; rašo taip, tarsi defamiliarizuotų (deteritorizuotų) kalbą; atmeta genealoginius ryšius ir sutelkia dėmesį į labai mažus jį supančius daiktus, pateikia greičiau žodžių srautą nei bendrą vaizdą. Trumpai tariant, Kafka žymiai, nors ir nepastebimai keičia

vokiečių kalbos prigimtį ir susikuria joje išskirtinę vietą sau, tokią, kuri buvo net nenumanoma jos vartosenoje tuomet, kai jis rašė.

Nesileidžiant į tolesnę tokių įvykių analizę, pakanka pasakyti, kad Kafkos gyvenimas iškėlė į pirmą vietą ryšio tarp rašymo ir gyvenimo naują supratimą. Visa tai galima apibendrinti taip: savo rašymo praktika Kafka įrodė, kad rašymas yra gyvenimo būdas, kuris reikalauja jėgų sutelkimo[3]; be to, jo dėka tapo aiški tikroji literatūros objekto kūrimo vertė; pagaliau naudodamasis mįslingumu, jis išlaisvino rašymą nuo sociologinio ir psichologinio determinizmo, aiškinančio kūrybą rašytojo materialinėmis sąlygomis ar biografijos faktais. Kafkos dėka, rašymas (literatūra) nebėra tam tikrų sąlygų produktas, bet yra tų sąlygų dalis.

Anot prancūzų kritikės Marthe Robert, Kafka naudojasi savo pagrindinių personažų, tokių kaip K, anonimiškumu, kad atskleistų jų transcendentinę kokybę.[4] Kitaip tariant, jie tampa nebepriklausomi nuo tos aplinkos, iš kurios yra kilę, ir gali įleisti šaknis daugelyje skirtingų aplinkų. Toks personažas yra egzilas – kaip žydai (nors Kafkos fikcijose apie tai niekada neužsimenama), – sugebantis peržengti visas ribas: moralės, įstatymo, kultūros bei psichologines. Toks personažas yra anonimiškas, neturintis šaknų asmuo, amžinai ieškantis bendruomenės, kaip kad daugelis perkeltųjų dvidešimto amžiaus pabaigos Europoje. Paties Kafkos gyvenimas – pusiau žydo, pusiau vokiečio – taip pat įkūnija šią egzilo ir „bevietiškumo“ temą.

Kita vertus, tvirtų ribų nebuvimą galima vertinti kaip Kafkos romanų ypatybę. Tuomet ribų sugriuvimas sukelia transcendencijos nebuvimą. Ištakos, arba kilmė, visiškai pašalinami: įstatymo kilmė, permainų, seksualumo kilmė, priežasties ir pasekmės priežastis – visa tai pradingsta mįslingume. Trumpai tariant, klausimas „kodėl“ neturi jokio atsakymo. Ta prasme Kafka tampa Nietzsche's šalininku bei radikaliu antiidealistu. Kaip teigia Georges'as Bataille[5], Kafkos kūryboje nėra „pažadėtosios žemės“; Mozės tikslas yra nepasiekiamas, nes tai – žmogaus gyvenimas, – fizinis materialus pasaulis, bet ne transcendentinė plotmė. Be abejonės, savo pastangomis visoms riboms ir visiems identitetams suteikti daugiau nepastovumo Kafka pritampa prie tam tikrų „postmodernizmo“ bruožų.

Mirties šmėkla kartu su kančia ir nusivylimu lydi Kafkos fikcijas. Tikėjimo gali ir nebūti, bet ieškoti tikėjimo būtina. Pasak Maurice'o Blanchot, kyla tam tikras netikrumas dėl reikšmės, nes nusivylimas ir nerimas yra literatūriniai mirties atitikmenys gyvenime.[6] Atsiranda nusivylimas, nes egzistencija yra tremtis; nėra tikrųjų namų, kur būtų galima išvengti modernaus gyvenimo nusivylimų. Būti moderniam, vadinasi, būti žydu tam tikra prasme. Nedaugeliui pavyko apibendrinti Kafkos išskirtinumą geriau negu Blanchot, kuris tvirtino, kad Kafkos darbai „veda į ateitį“, nepaisydami savęs, t.y. nepaisydami savo dėmesio mirčiai: „Todėl mes suprantame [Kafkos *oeuvre*] tik ją išduodami; mūsų skaitymas virsta jauduliu dėl nesugebėjimo suprasti“[7].

Pastabos

1 Franz Kafka, *The Diaries of Franz Kafka 1910–1923,* red. Max Brod, vert. Joseph Kresh ir Martin Greenberg, Harmondsworth, Peregrine/Penguin, 1964, p. 212.

2 Gilles Deleuze ir Félix Guattari, *Kafka: Toward a Minor Literature,* vert. Dana Polan, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, 16–18.

3 Apie tai skaitykite: Franz Kafka, *The Diaries of Franz Kafka 1910–1923,* p. 163.
4 Marthe Robert, *Franz Kafka's Loneliness,* vert. Ralph Manheim, London, Faber & Faber, 1982, p. 5.
5 Georges Bataille, „Kafka", *La Littérature et le mal* leidinyje *Oeuvres complètes, IX,* Paris, Gallimard, 1979, p. 272.
6 Maurice Blanchot, *De Kafka à Kafka,* Paris, Gallimard/Idées, 1981, p. 66.
7 ibid., p. 74.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Bataille, Blanchot, Duras

Svarbiausi Kafkos darbai

The Trial (1925), vert. Willa ir Edwin Muir, New York, Schocken Books, 1968

America (1927), vert. Willa ir Edwin Muir, New York, Schocken Books, 1962

The Castle (1926), vert. Willa ir Edwin Muir, New York, Schocken Books, 1974

Metamorphosis ir *In the Penal Settlement* (1919 ir 1933), vert. Eithne Wilkins ir Ernst Kaiser, London, Secker & Warburg/Octopus Books,1976

The Great Wall of China ir *Investigations of a Dog* (1931), vert. Willa ir Edwin Muir, London, Secker & Warburg/Octopus Books, 1976

Diaries (vienas tomas), red. Max Brod 1910–1913 (1948), vert. Joseph Kresh, 1914–1923 (1949), vert. Martin Greenberg ir Hannah Arendt, New York, Schocken Books, 1988

Dearest Father (Letter to His Father) (1953), vert. Ernst ir Eithne Wilkins, New York, Schocken Books, 1954

Letters to Milena, red. Willy Haas, vert. Tania ir James Stern, New York, Schocken Books, 1962

Letters to Felice, red. Erich Heller ir Jürgen Born, vert. James Stern ir Elisabeth Duckworth, New York, Schocken Books, 1973

Wedding Preparations in the Country and Other Stories (leidinyje taip pat yra: *Letter to His Father; Meditation; The Judgement* ir *A Country Doctor),* Harmondsworth, Penguin, 1978

Papildomi šaltiniai

Anderson, Mark (red.), *Reading Kafka: Prague, Politics and the Fin de siècle,* New York, Schocken Books, 1989

Bataille, Georges, „Kafka" leidinyje *Literature and Evil,* vert. Alastair Hamilton, London, Calder & Boyars, 1973

Benjamin, Walter, „Franz Kafka on the tenth anniversary of his death" leidinyje *Illuminations,* vert. Harry Zohn, Glasgow, Fontana/Collins, 3 leid. 1979, p. 111–140

Blanchot, Maurice, *De Kafka à Kafka,* Paris, Gallimard/Idées, 1981

Deleuze, Gilles ir Guattari, Félix, *Kafka: Toward a Minor Literature,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986

Robert, Marthe, *Franz Kafka's Loneliness,* vert. Ralph Manheim, London, Faber & Faber, 1982

Kafkos vertimai į lietuvių kalbą

Procesas, Pilis, romanai, novelės, iš vokiečių k. vert. Antanas Gailius, Vilnius, Vaga, serija Pasaulinės literatūros klasika, kn. 87, 1994

Laiškas tėvui, Francas Kafka, iš vokiečių k. vert. Antanas Gailius, Vilnius, Vyturys, serija Ad se ipsum, Švietimas Lietuvos ateičiai, 1997

Pražuvėlis (Amerika), iš vokiečių k. vert. Teodoras Četrauskas, Vilnius, Vaga, serija Vagos modernioji klasika, 1997

Šakalai ir arabai: pasakojimai apie gyvūnus, iš vokiečių k. vert. Teodoras Četrauskas, Vilnius, Vaga, 1999

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Jeanas-François Lyotard'as gimė 1924 m. Versalyje. Dešimt metų iki 1959 m. jis dėstė filosofiją vidurinėse mokyklose, o vėliau tapo filosofijos profesoriumi Paris VIII (Saint-Denis) universitete ir dirbo šiame poste iki pat pensijos 1989 m. 1956–1966 m. Lyotard'as priklausė socialistinio žurnalo *Socialisme ou barbarie* ir socialistinio laikraščio *Pouvoir ouvrier* redakciniam komitetui. Buvo ne tik aktyvus Prancūzijos vyriausybės oponentas dėl karo veiksmų Alžyre, bet ir dalyvavo 1968 m. gegužės įvykiuose.

Nors šeštą–septintą dešimtmetį buvo politinis marksistinių įsitikinimų aktyvistas, devintą dešimtmetį Lyotard'as tapo nemarksistiniu postmodernizmo filosofu. Postmodernizmas pabrėžia visišką nepritarimą atitinkamam totalitariniam mąstymui, kurį propagavo marksizmas (ir ne tik marksizmas). Prieš pat pasirodant neabejotinai svarbiausiai jo filosofinei knygai *Diferendas: disputo frazės*, Loytard'as užsiminė apie šį filosofinės krypties pakeitimą abiejose savo daktaro tezėse – *Discours, figure* ir *Economie libidinale*. Atrodo, kad pastarajame darbe išvengiama marksizmo teorinio „šaltumo" Freudo libido energijos ekonomijos bei pirminio proceso sąvokos dėka. Dabar politikos pagrindu tampa libido ekonomija vietoje politinės ekonomijos. Radikalus marksizmo atsisakymas *Economie libidinale* įgyja daug daugiau atspalvių postmodernizmo filosofijoje.

Nepaisant gausybės jo pastarųjų metų darbų, ypač iš estetikos, beveik visas tikrai novatoriškas (arba eksperimentinis) Loytard'o mąstymas – ir būtent mąstymas, dėl kurio jis pagarsėjo – perteikiamas knygose *Postmodernus būvis* ir *Diferendas.*

Postmoderniame būvyje, parašytame kaip mokslinė ataskaita Kvebeko vyriausybei, analizuojamas pažinimas, mokslas ir technologija išsivysčiusiose kapitalistinėse visuomenėse. Čia pati visuomenės sąvoka, kaip „vieno miesto"* (tautinio identiteto), aptariama kaip prarandanti patikimumą. Visuomenė, kaip vienas miestas, – ar ji būtų suprantama kaip organinė visuma (Durkheimo), ar kaip funkcinė sistema (Parsonso), ar net kaip iš esmės suskaidyta visuma, sudaryta iš dviejų opozicinių klasių (Marxo), – yra nebepatikima dėl vis stiprėjančio nepasitikėjimo teisiniais „metanaratyvais". Tokie metanaratyvai (pvz.: kiekviena visuomenė egzistuoja savo narių gerovei; visuma suvienija dalis; ryšys tarp dalių pagrįstai arba nepagrįstai priklauso nuo aplinkybių) sukuria teleologinį teisėtumą tiek socialiniams ryšiams, tiek nuo jų priklausančiam mokslo ir pažinimo vaidmeniui. Tuo būdu metanaratyvas suteikia „patikimą" tikslą veiksmui, mokslui arba visuomenei apskritai. Aukštesniu techniniu lygiu mokslas yra modernus, jei siekia įteisinti savo taisykles remdamasis metanaratyvu – t.y. naratyvu, esančiu už savo paties kompetencijos ribų.

Du didelę įtaką turintys metanaratyvai yra idėja, kad pažinimas produkuojamas savo paties tikslams (tai buvo būdinga vokiečių idealizmui), ir idėja, kad pažinimas produkuojamas tautai-subjektui emancipacijos reikmėms. Kita vertus, postmodernizmas reiškia, kad šie pažinimo tikslai šiandien yra ginčytini ir kad nėra jokių įrodymų, teikiančių pirmenybę disputams prieš šiuos tikslus. Kompiuterių amžiuje, kai viskas nuolat sudėtingėja, galimybė vienintelio ar bent jau dvejopo aiškinimo pažinime, arba moksle, tampa menka. Anksčiau pasitikėjimas naratyvu (e.g., religinės doktrinos) būtų galėjęs įveikti potencialius sunkumus. Nuo Antrojo pasaulinio karo technika bei technologija, kaip nujautė Weberis, „sureikšmino nebe veiksmo tikslus, bet priemones"[1]. Nepaisant, ar naratyvo unifikacijos forma yra spekuliatyvinio ar emancipacinio pobūdžio, pažinimo įteisinimas daugiau nebegali remtis „didžiuoju naratyvu", todėl mokslas dabar geriausiai suprantamas pagal Wittgensteino „kalbos žaidimo" teoriją.

Kalbos žaidimas reiškia, kad joks kon-

* *Unicity.*

ceptas ar teorija negali adekvačiai apimti kalbos totalumo, nebent pačios pastangos ir yra atitinkamas kalbos žaidimas. Tuomet didieji naratyvai vėlgi nebėra patikimi, nes jie yra dalis kalbos žaidimo, kuris savo ruožtu yra kalbos žaidimų įvairovės dalis. Lyotard'as rašė apie kalbos žaidimą – žaidimą su tikromis taisyklėmis, kurios analizuojamos pagal tai, kaip sakiniai yra susiję vienas su kitu, – kaip spekuliatyvinį diskursą.

Todėl mokslas taip pat yra kalbos žaidimas, kurio taisyklės yra tokios:

1 Tik denotaciniai (aprašomieji) teiginiai laikomi moksliniais.

2 Moksliniai teiginiai visiškai skiriasi nuo tų (susijusių su kilme), kurie aptaria socialinius ryšius.

3 Kompetencijos reikalaujama tik iš mokslinio pranešimo perteikėjo, bet ne iš jo gavėjo.

4 Mokslinis teiginys egzistuoja tik kartu su teiginiais, kurie patikrinami argumentais bei įrodymais.

5 Remiantis punktu (4), mokslinis kalbos žaidimas reikalauja pažinti esamą mokslinį pažinimą. Mokslo įteisinimui nebereikia naratyvo, nes mokslo taisyklės tame žaidime yra imanentinės.

Kad mokslas „progresuotų" (i.e. kad būtų pripažintos naujos aksiomos arba denotaciniai teiginiai), atskiras mokslininkas ar mokslininkų grupė turi pelnyti visų kitų tos srities mokslininkų pripažinimą. Taigi kadangi mokslinis darbas tampa vis sudėtingesnis, vis sudėtingesnės darosi ir įrodymo formos: kuo sudėtingesnis įrodymas, tuo sudėtingesnė ir technologija, reikalinga pasiekti bendrą patvirtinimo lygį. Technologija, būtina suprasti dvidešimto amžiaus ketvirto ketvirčio mokslinio pažinimo formas, remiasi optimaliu atlikimu: minimalūs ištekliai – maksimalus našumas. Lyotard'as šį principą vadina „performatyvumu", kuris šiuo metu dominuoja mokslinės kalbos žaidime labiausiai dėl to, kad moksliniai atradimai reikalauja pinigus kainuojančio įrodymo. Todėl technologija tampa efektyviausiu mokslinio įrodymo pasiekimo būdu: „taigi nusistovi lygybė tarp lėšų, produktyvumo ir tiesos"[2]. Nors „laukiniai" išradimai (kur technologijos sąnaudos yra minimalios) vis dar gali būti vykdomi, technologija siekia jungti mokslą su ekonomika. Nors nebrangūs, grynieji tyrimai ieškant tiesos vis dar galimi, brangūs tyrimai tampa norma, o tai reiškia, kad reikia finansinės paramos. Kad parama būtų gauta, turi būti pagrįstas ilgalaikis tyrimo naudingumas; taip grynieji tyrimai atsiduria performatyvaus kalbos žaidimo globoje.

Jei performatyvumas dominuoja, tai tiesa ir teisingumas tampa geriausiai finansuojamo tyrimo rezultatu (geriausiai finansuojamas, todėl labiausiai įtikinamas); „stiprinant technologiją, „stiprinama" realybė, todėl galimybė tapti teisiam ir teisingam atitinkamai auga"[3]. Ir jei tie, kurie turi pakankamai lėšų paremti tyrimą, taip pat turi galios (pasak Lyotard'o, jie turi galios, nes gauna pelno iš tyrimo), tai postmodernizmo epocha turėtų tapti tokia, kurioje galia bei pažinimas susijungtų kaip niekad anksčiau.

Kita vertus, performatyvumas gali likti hegemoniškas mokslo kalbos žaidime tik tuo atveju, jei atkrinta jo įteisinimo klausimas. Tai lengva padaryti, jei įteisinimo klausimas sutampa su klausimu: kas yra mokslas? Taigi jei iškeliamas šio klausimo perfomatyvumas, atsiranda racionalaus perfo-

matyvumo riba, nes šiaip jau perfomatyvumas negali įteisinti pats savęs, nebent tik metanaratyvu.

Sistemų teoretikai, tokie kaip Luhmannas, mano, kad performatyvumas padeda išsilaikyti pačiai (socialinei) sistemai, kai mokslas ir technologija išsklaido pasaulio iliuzijas. Tobula sistema yra laikoma veiksmingiausia, todėl pagrindinis tikslas – panaikinti visas disfunkcijas. Sistemų teoretikams žmogus yra homogeninės, nekintamos, teoriškai pažinios, todėl numatomos sistemos dalis. Pažinimas – tai priemonė kontroliuoti sistemą. Net jei dar neegzistuoja tobulas pažinimas, teiginys: kuo išsamesnės žinios, tuo didesnė galia sistemoje, sistemų teoretikams yra nepaneigiamas.

Priešingai – Lyotard'as parodo, jog sistemų teorija įeina į modernistinę epistemologiją. Jei pati sistema suprantama kaip performatyvumas, kontrolė lėtina žinių pritaikymą, nes, užuot didėjęs, pasitikėjimas žiniomis mažėja (cf. Heisenbergas). Šiuo metu ryškėja nauja postmodernistinė paradigma, pabrėžianti nenuspėjamumą, abejones, katastrofiškumą (kaip René Thomo darbe), chaosą ir labiausiai – paralogiją, arba nesutarimus. Nesutarimai meta iššūkį egzistuojančioms žaidimo taisyklėms. Paralogija tampa neįmanoma, kai pripažinimas užsitęsia, o naujų žaidimo ėjimų įteisinimas atmetamas. Žaidėjo slopinimas – arba eliminacija – žaidime prilygsta teroro aktui. Suvokimas, jog negalima pateikti pozicijos, prieštaraujančios dominuojančioms argumentavimo ir patvirtinimo taisyklėms, suteikia priimtiną išeities tašką pereiti prie vėlesnio Lyotard'o veikalo *Diferendas**.

Lyg nujausdamas, kad politika atsiduria dėmesio centre – ypač jos teisėtumas, – Lyotard'as ima plėtoti savo filosofiją apie diferendą – filosofinį sociologinio darbo *Postmodernus būvis* pagrindą. Diferendu Lyotard'as vadina žaidėjo slopinimą kalbos žaidime. Taip atsitinka, kai nėra sutartinių procedūrų, kaip apibrėžti skirtingumą (ar tai būtų idėja, ar estetikos principas, ar skundas) šiuolaikinio diskurso plotmėje. Tai gerai iliustruoja istorikų revizionistų atsisakymas pripažinti faktą, kad nacistinės dujų kameros egzistavo, jei jiems nepateikiama bent viena dujų kameros auka kaip liudininkas. Kad būtų auka, ji turi numirti dujų kameroje. Dauguma istorikų teisėtai pasipiktinę šiuo klaidingu įrodymo taisyklių naudojimu ir nurodo nusikaltėlių nesąžiningumą. Lyotard'as, kita vertus, pabrėžia, kad problemos kyla dėl per didelių investicijų į vadinamą empiristinę istoriografiją. Pastaroji apibendrina, kad menkiausias referento (e.g., dujų kameros) egzistavimas yra pakankamas, kad kognityvinė frazė (e.g., „dujų kameros egzistavo") būtų priimama kaip tiesa. Ji taip pat pripažįsta, kad šis įrodymo, kylančio iš paprasčiausio referento egzistavimo, principas yra visuotinai pagrįstas. Įrodymas laikomas visuotinai pagrįstu, kadangi realybė suprantama kaip visata (totalumas), kuri gali būti pavaizduota ar išreikšta simboliškumo formomis. Tačiau netgi fizikoje neegzistuoja tokia visata, kurią visą būtų galima išreikšti simboliškumo forma. Veikiau bet kokį teiginį, pretenduojantį įvardyti visuotinumą, labai greitai galima pateikti tik kaip įvardijantį *dalį* visatos, kurią stengiamasi apibūdinti.

Lyotard'o nuomone, būtina priimti regioninį, ne visuotinį istorijos, politikos, kalbos, meno, visuomenės požiūrį. Užuot kalbėjęs apie kalbos žaidimus, Lyotard'as *Di-*

---

* *Différend* – nesutarimas, kivirčas, vaidas (*pranc.*).

ferende kalba apie „frazių režimus“ bei „diskurso žanrus“. Kaip ir kalbos žaidimai, frazių režimai turi savo sudarymo taisykles, o kiekviena frazė atspindi visatą. Todėl nėra vienos atskiros visatos, bet yra daugybė visatų. Frazės režimas sudaro sakinio visatą, arba frazės tipą: nurodomąjį, tariamąjį, atliktinį, šaukiamąjį, klausiamąjį, liepiamąjį, vertinamąjį, įvardijamąjį, etc. Kita vertus, diskurso žanras mėgina sakiniams suteikti vieningumą. Diskurso žanras turi skatinti identifikuoti frazės režimą, kadangi frazės gali būti cituojamos arba imituojamos. Kognityvinė (faktinė) fikcinių darbų frazė nėra tokia pati kaip istorikų kognityvinė frazė. Kadangi istoriografijos žanras mėgino sujungti istoriją ir kognityvinį žanrą, tai įgalino Faurissoną, istoriką revizionistą, iškelti bylą prieš dujų kamerų egzistavimą. Jis sugebėjo pakirsti istorinio žanro procedūrą, kadangi šiame žanre tvirtinama, kad istorija yra tik tai, kas pažinu kognityvinės frazės dėka. Trumpai tariant, kognityvinės frazės išskirtinai nagrinėja determinuotumą; nežinojimas ir nedeterminuotumas yra už jų pažinimo akiračio. Kaip mokslas neatsiejamas nuo įrodymo aplinkybių (tai nėra paprastas realybės atpasakojimas), taip taisyklės, įtvirtinančios referento realybę, nustato „kognityvinių frazių visatą“, „kur lošiama iš teisybės ir klaidingumo“[4]. Teisingi teiginiai automatiškai nekyla paprasčiausiai iš referento egzistavimo. Štai kodėl tada nebūtų ne tik nesutarimų dėl tikrosios referento prigimties, bet ir patvirtinimų tų (nesąžiningųjų), kurie atsisako pripažinti, kad įrodymo taisyklių buvo griežtai laikomasi, arba kurie interpretuoja taisykles taip, kad jas apverstų, tvirtindami, pavyzdžiui, jog tik miręs asmuo gali būti liudininkas.

Galimybė šitaip apversti kognityvumą sąlygoja diferendą. Jis negali atsirasti iš kognityvumo, nes jis yra ženklas neteisėtumo, kuris qua neteisėtumas negali būti išreikštas kognityviais terminais. Kognityvinėmis frazėmis negali būti patvirtinta, ar kažkas yra ar nėra neteisėtumo auka, kadangi qua auka jis arba ji yra diferendo subjektas. Diferendas žymi nutylėjimą, jog negalima frazėmis perteikti neteisėtumo.

Aptardamas „Istorijos ženklą“[5] Lyotard'as imasi interpretuoti istorijos įvykius, remdamasis Kanto sublimacijos sąvoka iš *Sprendimo galios kritikos*. Anot Kanto, sublimacijos jausmas nekyla iš objekto (e.g., gamtos), bet yra ypatingos proto, kuris pripažįsta savo nesugebėjimą rasti objektą, atitinkantį sublimacijos jausmą, būsenos laipsnis. Kaip ir visi jausmai, sublimacija yra šio nesugebėjimo ženklas. Taigi sublimacija tampa ir diferendo ženklu, kuris suprantamas *kaip* grynas ženklas. Filosofo užduotis dabar yra suprasti ir išaiškinti tokius diferendo ženklus. Vėlgi, kadangi joks visuotinumas – ar tai būtų humanizmas, laisvė, progresas, teisingumas, įstatymai, grožis, visuomenė ar kalba, – negali atitikti realaus objekto, dirbtinį ryšį tarp visuotinumo ir realaus objekto gali sukelti tik totalitarizmas ir nuoseklus kitoniškumo šalinimas. Beje, Kantas buvo Prancūzijos revoliucijos garbintojas. Jis vertino ją, kaip įvykį, ženklinantį humanizmo progresą. Jo *entuziazmas* buvo kaip daugelio suinteresuotų išorės stebėtojų. Taigi ar Kantas stojo prieš sublimacijos logiką ir supainiojo stiprų jausmą (entuziazmą) su konkrečiu istorijos įvykiu – revoliucija? Ne, nes entuziazmas – tai ženklas, kad revoliucija turi sublimacijos – t.y. neišreiškiamumo – aspektą; ir būtent todėl, kad tai *yra* tikras istorinis įvykis. Tikras istorinis

įvykis negali būti išreiškiamas jokiais egzistuojančiais diskurso žanrais; todėl jis meta iššūkį egzistuojantiems žanrams, kad rastų sau kelią. Kitaip tariant, istorinis įvykis yra diferendo pavyzdys.

Priešingai negu Hegelis, Kantas nesistengė spekuliatyvinės frazės sulyginti su kognityvine fraze. Spekuliatyvinės frazės visada siejasi su ženklais (e.g. jausmais ir emocijomis), ir Hegelis klydo manydamas, kad spekuliatyvinė frazė gali būti konkrečiai realizuojama. Šiuo atveju Hegelis rėmėsi pasekmės filosofija – kad įvykiai turėtų būti determinuoti. Nedeterminuotumas – ženklas, emocija, įvykis, diferendas – visiškai neegzistuoja Hegelio sistemoje.

Panašiai kaip Kantas istorijos kritiką, Lyotard'as knygoje *Tik žaidimai* iškelia pareigos problematiką. Lyotard'o mintys nukreiptos ieškoti etinės frazės, taigi ir pareigos atlikimo frazės pagrindo. Jis daro galbūt paradoksalias išvadas, kad pareigos negalima tiksliai apibrėžti – pirmiausia todėl, kad pareigos negalima pateikti paaiškinant; jei būtų galima, pareiga qua pareiga išnyktų. Galima būti įpareigotam tik tada, jei – kaip teigia Kantas – turima pasirinkimo laisvė tos pareigos nevykdyti. Paaiškinimas gali tik parodyti, kodėl pareigos *negalima* vengti. Trumpai tariant, žodis „turi" negali būti kildinamas iš žodžio „yra".

Antra, pareiga yra „kitų" įstatymo, bet ne „mano" įstatymo rezultatas: aš galiu būti įpareigotas tik tuomet, jei įpareigojimas atsiranda už mano paties pasaulio ribų: iš kitų pasaulio. Kitų įstatymas, kuris įpareigoja, įrodo, jog jokiu būdu negalima sukonstruoti lygiaverčio jo atvaizdo. Etinė frazė tegali būti ženklas, reiškiantis įsipareigojimą, kuris niekada neįgyja konkrečios formos. Svarstoma, ar Kanto kategorinis imperatyvas apskritai galėtų tapti etinės bendruomenės pagrindu. Čia mums tinka Levino filosofija, kuri remiasi žydų teologiniais šaltiniais, kad parodytų kito („tavo") pirmumo būtinybę moralinio įstatymo ištakoms. Kantas ne tik išvengia kompromisų neredukuodamas pareigos diskurso žanro į kognityvinį žanrą, bet taip pat pateikia būdą, kaip perprasti, kokiais ryšiais yra „susiję" diskurso žanrai. Kiekvienas diskurso žanras panašus į „archipelagą", o sprendimas yra priemonė pereiti iš vieno archipelago į kitą. Priešingai homogenizuojančiai spekuliatyvinio diskurso eigai, sprendimas suteikia galimybę išlikti heterogeniniams žanrams. Taigi sprendimas yra būdas atpažinti diferendą – jį slepiantį Hegelio spekuliatyvumą.

Lyotard'o argumentų jėga slypi sugebėjime pabrėžti, jog negalima sukurti bendrosios idėjos, atitinkančios konkretų realų atvejį (i.e., kognityvios frazės nuorodą). Filosofai, matematikai bei mokslininkai pastebi, kad paradoksai iškyla, kai bendrajame teiginyje apie pasaulį tampa būtina atsižvelgti į paties teiginio paskelbimo vietą. Lyotard'o mintys *Diferende* – vertingas priešnuodis totaliai karštinei, kad viską reikia paversti vienu žanru, taigi uždusinti diferendą. Slopinti diferendą – vadinasi, slopinti naujus mąstymo bei veiklos būdus.

Tačiau, kalbant problemiškiau, Lyotard'as, pakeldamas frazę į privilegijuotą poziciją pagal diferendą, rizikuoja, kad diferendas taps nebeaiškus. Todėl kad nėra jokios nefrazės. Tyla, šūksmas, gūžtelėjimas pečiais – viskas yra frazės. Ir dar – nėra jokios pirmosios ar paskutinės frazės, nes visada yra ryšys tarp frazių. Sakyti, kad nėra nieko kito, tik frazė, reiškia sakyti, kad frazė išplaukia pati iš savęs – t.y. pati sau yra

įstatymas. Tačiau iškyla tam tikras pavojus, kad šis teigimas gali tapti ribojančia totalizacija, kuri priešinga principui, suteikiančiam galimybę diferendui atsirasti iš slopinimo. Lyotard'as, ko gero, atsakytų, kad visa tai paneigia (radikaliai) heterogeninę būseną, kurią jis priskiria frazių režimui, užtikrinančiam diferendo užtikrinimą. Tačiau koks gi heterogeniškumas galėtų neigti kitoniškumą? Sakyti, kad frazė visada egzistuoja – kad visada yra kažkas, o ne niekas – nepanaikina „nieko" problemos, net jei „niekas" neįmanomas. Ši problema pabrėžia, kad sudėtingesnis „frazės" išplėtojimas būtinas dar prieš pripažįstant Lyotard'o teiginį, kad frazių filosofija – tai būdas suprasti diferendą.

Pastabos

1 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, vert. Geoffrey Bennington ir Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, 6 leid., p. 37.
2 ibid., p. 45.
3 ibid., p. 47.
4 Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 35.
5 Lyotard, „Le signe de l'histoire" leidinyje *Le Différend*, p. 218–260.

Taip pat skaitykite šioje knygoje

Baudrillard, Habermas, Levinas

Svarbiausi Lyotard'o darbai

Phenomenology, (1954) vert. Brian Beakley, New York, State University of New York Press, 1991
Discours, figure, Paris, Klincksieck, 1971
Dérive à partir de Marx et Freud, Paris, Union générale d'éditions, 1973
Des dispositifs pulsionnels, Paris, Union générale d'éditions, 1973
Libidinal Economy (1974), vert. Iain Hamilton Grant, Bloomington, Indiana University Press, 1993
Instructions païennes, Paris, Galilée, 1977
Just Gaming (su Jean-Loup Thébaud) (1979), vert. Wlad Godzich, Minneapolis, Minnesota University Press; Manchester, Manchester University Press, 1984
The Postmodern Condition (1979), vert. Geoffrey Bennington ir Brian Massumi, Minneapolis, Minnesota University Press; Manchester, Manchester University Press, 1984
The Differend: Phrases in Dispute (1983), vert. George ven den Abeele, Minneapolis, Minnesota University Press; Manchester, Manchester University Press, 1986
L'Enthusiasme: la critique kantienne de l'histoire, Paris, Galilée, 1986
Peregrinations: Law, Form, Event, New York, Columbia University Press, „The Welleck Library Lectures", 1988. Pridėtas Lyotardo ir apie Lyotardą darbų „sąrašas"
Heidegger and „The Jews" (1988), vert. Andreas Michel ir Mark Roberts, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990
The Inhuman: Reflections on Time (1988), vert. Geoffrey Bennington ir Rachel Bowlby, Cambridge, Polity Press, 1991
The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982–1985 (1988), vert. Julian Pefanis ir Morgan Thomas, Sydney, Power Publications, 1992
The Lyotard Reader, red. Andrew Benjamin, Oxford, Basil Blackwell, 1989. Išsamus Lyotardo straipsnių ir darbų ištraukų daugiausia estetikos ir reprezentacijos tema rinkinys. Yra Lyotardo straipsnių ir skyrių, verstų į anglų k., bibliografija (iki 1988)

Papildomi šaltiniai

Bennington, Geoffrey, *Lyotard: Writing the Event*, Manchester, Manchester University Press, 1988
Descombes, Vincent, *Modern French Philosophy*, vert. L. Scott-Fox ir J. M. Harding, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 180–186 ir kitur
Pefanis, Julian, *Heterology and the Postmodern: Bataille, Baudrillard, and Lyotard*, Sydney, Allen & Unwin, 1991

Lyotard'o vertimai į lietuvių kalbą

Postmodernus būvis, šiuolaikinį žinojimą aptariant, iš prancūzų k. vert. Marius Daškus (ALK), Vilnius, Baltos lankos, 1993